بين يدي هذا العدد الخاص

اقيم في بغداد في التاسع والعشرين من شهر اكتوبر مهرجان كبير لاحياء ذكرى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الفيلسوف العربي الكبير ، المولود سنة ٢٦٠ هـ ، والمتوفى سنة ٣٣٩ هـ .

وقد شارك في احياء هذا المهرجان نخبة من العلماء والباحثين من المختصين بالدراسات الفلسفية ، حيث القيت مجموعة من الدراسات تناولت جوانب متعددة من فكر الفارابي وفلسفته .

استمر المهرجان أربعة أيام ، عقدت في أثنائه جلسات يومية بقاعة الجامعة المستنصرية لتلخيص البحوث التي شارك بها اصحابها في ذلك المهرجان ، وقد بلغت تسعة وعشرين بحثا . وأقيم بهذه المناسبة تمثال كبير للفارابي في حديقة الزوراء . كما أصدرت وزارة الاعلام العراقية كتابين مهمين ، أحدهما : « الفارابي في المراجع العربية » من تاليف الدكتور حسين علي محفوظ ، صدر منه الجزء الاول ، والكتاب الآخر « مؤلفات الفارابي » للدكتورين حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين . وقد اصدرت مجلة المورد عددا خاصا عن الفارابي تضمن مجموعة من الدراسات عن الفيلسوف العظيم .

والبيان يسعدها أن تجعل هذا العدد خاصا بالفارابي ، فاختارت مجموعة من البحوث التي حصلت عليها ، وهي مما شارك فيه الباحثون في ذلك المهرجان الذي أقيم لاحياء ذكرى فيلسوفنا الخالد .

كما تتمنى أن تحظى التوصيات التي أصدرها المشاركون في المهرجان بالعناية التي ينبغي أن تحظى بها لدى كافة المؤسسات الثقافية في بلادنا العربية .

ان احياء مثل هذه المهرجانات ضرورة قومية يجب ان نوليها كل الرعاية ، حتى نشعر أنفسنا بأننا أمة حية ، اسهمت في مد الحضارة الانسانية ، وينبغي لها أن تبقى كذلك على الرغم من كل العقبات والصعاب .

فرحمك الله يا أبا نصر .

واقبل منا هذه المشاركة الصغيرة في عيد ذكراك.

« البيان »



ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

البيان الختامي لمهرجان الفارابي في بغداد

انعقد في بغداد مهرجان الفـــارابي والحضارة الانسانية برعاية السيـــد رئيس الجمهورية العراقية احمد حسن البكر في الفترة من ٢٩ ــ ١٠ ــ ١٩٧٥ الى ١ ــ ١١ ــ ٩٧٥ ، وابتدأ الحفل الافتتاحي بخطاب للسيد رئيس الجمهورية العراقية أناب في القائه عنه الدكتور عزة مصطفى عضو مجلس قيادة الثورة وزير الصحة رحب فيه بالمشاركين وطرح فيه قضايا مصيرية تخص الامة العربية وبين موقف العراق منها . ثم أعقبه السيد رئيس جامعة بغداد ممثلا عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي . ثم تكلم السيد رئيس المجمع العلمي العراقي مرحبين بانعقاد المهرجان ومتمنين له النجاح في اعماله .

وتلاهما رئيس الوفد السوفياتي ممثلا عن وفود الدول الاشتراكية ، ثم ممثل وفود الدول الاوروبية ، وممثل الوفود العربية فحيوا السيد ممثل السيد رئيس الجمهورية العراقية والسادة اعضاء القيادتين القومية والقطرية والسادة الـــوزراء واعضاء الهيئـــة العليا لمهرجان الفارابي شاكرين دعوتهـــم الكريمة مشيدين بأهمية انعقاد مثل هذا المهرجان .

واعقب حفل الافتتاح انعقاد حلقات دراسية ثلاث تناولت الاولى منها : الفارابي والحضارة الانسانيـــة « العلم والفلسفة والمنطق » . والثانية الفارابـــي والحضارة الانسانية « الادب والفن والانسانيات » . والثالثة « الفارابي والثقافة العربية » . وقـــد بلغ مجموع البحوث التي قدمت في الحلقات الثلاث تسعة وعشرين بحثا ، عدا البحوث الاخـــرى التي طبعت ووزعت على المساهمين في المهرجان . وتضمنت هذه الابحاث دراسات نقدية عن سيرة الفارابي وتحليـــل الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافيـــة في حياته وأبعاد تكوينه الفلسفي . وقـــد عالج المحاضـــرون المشكلات المنطقيـــة واللغوية والفنيـــة والاجتماعية والسياسية والطبيعية والالهية التي اثارتها .

واهتمت بعض الابحاث بصورة خاصة بمجهود الفارابي في الموسيقى . وكذلك عالج بعض الباحثين صلة الفارابي بعصره اي بالحضارة العربية الاسلامية في العصر العباسي الثاني .. ومدى ما أسداه الفارابي من فضل على الثقافة الغربية ابان النهضة الاوروبية على وجه الخصوص . وبالجملة فقد دارت معظـــم أبحاث المهرجان حول اصالة الفلسفـــة العربية عامة وفلسفة الفارابي خاصة . وبيان صلة هـــذه الفلسفة بالمجتمع والحياة . وبالاضافة الى هذا تضمن منهاج المهرجان ازاحة الستار عن تمثال الفارابي في متنزه الزوراء ، وافتتاح معرض كتبه في مكتبة المتحف العراقي، والاستماع الى طرف من تراثه الموسيقي في معهد الفنون الجميلـــة .

وفي ضوء ما قدم من ابحـــاث يختتـــم المشاركون مهرجانهم بالتوصيات التالية : ــ

(١) ضرورة تحقيق ونشر مصنفات الفارابي كاملـــة وتشجيع الدراسات التي تتناوله .

(٢) ضرورة عقد مهرجـــانات مماثلة عن الفلاسفـــة العرب الذين لم يحظوا بعناية كافية وان يكون هذا المهرجان باكورة مجهودات مقبلة لانصاف من لم ينصفهم التاريخ .

(٣) نظرا لاهمية الفلسفة في تكوين رؤية واضحـــة لابعاد الواقع تستنير بتراث الامة وتستهـــدف آمالهـــا . يوصي المشاركـــون بأن تكـــون مادة الفلسفة والمنطق ومناهج البحث مادة اساســـية في المرحلة الثانوية بأقسامها العلمية والادبيـــة وكذلك في الكليات العملية .

(٤) تبـــادل الخبرات الفلسفيـــة بين المؤسسات والجامعات التي تعني بالتراث الفلسفي العربي.

(٥) تكوين جمعية عربية للدراسات الفلسفية تعني بأهداف هذا المهرجان الخاصـــة والعامة يكون مقرها في بغداد .

(٦) انشاء مـــركز دولـــي لاحياء التراث الفلسفي العربي .

(٧) رصد جوائز مالية تشجيعية لافضل التحقيقات والدراسات التي تتناول تراثنا الفلسفي .

الهيئة العامة
لمهرجان الفارابي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية



بقلم / الدكتور ماجد فخري

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ظهر لابي نصر الفارابي (توفي ٩٥٠) في العقدين الاخيرين من التآليف في المنطق والسياسات والالهيات قدر يفوق من حيث الكمية والنوع كل ما كان قد ظهر له قبل ذلك في ستة عقود (١) .وبظهور هذه التآليف راحت تتوافر لدينا الشواهد على ضرورة اعتبار هذا الفيلسوف امام مناطقة عصره وواضع الاسس الفعلية للتيار الافلاطوني المحدث ، الذي كان العلماء قد درجوا على قرنه باسم خلفه الاشهر ، اي علي بن سينا (توفي ١٠٣٧) . من هذه الشواهد التي صدرت حديثا شرح « كتاب العبارة » لارسطوطاليس (١٩٦٠) ، فكتاب «فلسفة ارسطوطاليس» (١٩٦١)،فكتاب «ايساغوجي اي المدخل » (١٩٥٦) ، فكتاب «قاطاغورياس أي المقولات » (١٩٥٧ و ١٩٥٩) ، فكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » (١٩٦٨) ، فكتاب « البرهان » (١٩٦٤) ، « فشرائط اليقين » (١٩٦٤) فكتاب « الملة الفاضلة » (١٩٦٨) فكتاب « الحروف » (١٩٧٠) (٢) وسواها .

تدور معظم هذه المؤلفات على الموضوعات المنطقية ، ولا سيما تحليل الالفاظ المنطقية ومدلولاتها ، تمهيدا للخوض في صلب القضايا المنطقية التي تناولها ارسطو في التحليلات الاولى والثانية ، او كتابي « القياس » « والبرهان » ، كما دعاهما المناطقة العرب (٣) . ومع ذلك فأثر الفارابي في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي العام لم يقتصر على المنطق ، ان في المشرق او المغرب . فاليه يعود الفضل في وضع اسس مذهب الصدور بالعربية اولا ، ومبادىء الفلسفة السياسية العربية ثانيا ، والاطار العام للنهج التوفيقي بين شتى التيارات الفلسفية اليونانية لا سيما فلسفة ارسطو وافلاطون ثالثا . ومن المعروف ان مذهب الصدور والنهج التوفيقي ذاك اصبحا منذ منتصف القرن العاشر من السمات المميزة للفكر الفلسفي الاسلامي في شتى دياره . ويهمنا في هذا البحث أن نبرز بايجاز جوانب الاثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية كما يتجلى بوجه خاص في النتاج الفلسفي الاول علم من اعلام تلك الفلسفة ، ابي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (توفي ١١٣٨) ، لا سيما في حقلي السياسة والمنطق . اما ابن طفيل (توفي ١١٨٥) وابن رشد (توفي ١١٩٨) ، فعلى الرغم من تأثرهما بفلسفة الفارابي الى حد ما ، فقد خرجا عليها خروجا واضحا، لا بد من الاشارة اليه هنا .

ففي « حي بن يقظان » يأخذ ابن طفيل على الفارابي تضارب آرائه في بقاء النفس وفي سعادتها وفي

الاقرار بحقيقة النبوة . (أ) فينبه الى ان الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » اثبت بقاء النفوس الشريرة ، بينما صرح في « السياسة المدنية » بأنهـــا « منحلة وصائرة الى العدم » (٤) . (ب) ثم يشير الى قول الفارابي في « شرح كتاب الاخلاق » ان السعادة انمـــا تكون في هذه الحياة الدنيا وحسب ، و « ان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز» (٥) . (ج) ويأخذ عليه اخيرا نسبته النبوة الى كمال القوة « المتخيلـــة وتفضيله الفلسفة عليها » (٦) .

أما ابن رشد فمآخذه على الفارابي ، لا سيما في « تهافت التهافت » ، فكثيرة . وهذا الكتاب بمجمله ان هو الا رد على الغزالي من جهة ، وتصحيح لتفسير كل من ابن سينا والفارابي للفلسفة المشائية ، من جهة ثانية ، وذلك تحت راية الدفاع عن مذهب ارسطو الحق الذي شوهه هذان الفيلسوفان أو قصرا عـــن سبر غوره . (أ) ومن اهم هذه المآخذ قطعا مذهـــب الفارابي في الصدور أو الفيض . فعند ابن رشد أن هذا المذهب مبني على مقدمات غير برهانية ، لم يأخذ بهـــا ارسطو اصحابه وانما هي (تخرص على الفلاسفة) من ابن سينا وابي نصر وغيره » (٧) . من هذه المقدمـــات أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، فوجـــب اذن التسليم بالنظام الفيضي القائل أن العقل يصدر عـــن الموجود الاول والنفس تصدر عن العقل ثم الهيولي عن النفس وهكذا . الا ان اصحاب هذا المذهب انجروا اليه ، كما يرى ابن رشد ، من جراء تسليمهم للخصم بأن الفاعل الذي في الغائب ، أي الله ، لا يختلف عن الفاعل الذي في الشاهد ، أي المخلوق ، الذي يتبين لنا بالمشاهدة انه لا يصدر عنه الا مفعول واحد . وهذا خلف ، لان الفاعل الاول الذي في الغائب «فاعل مطلق» لا يقتصر فعله على مفعول دون آخر ، فامكن اذن أن تصدر عنه الوحدة والكثرة ، والموجودات الهيولانية وغير الهيولانية (٨) .

ولا يعنينا هنا تقرير صحة كل ما ينسبه ابن رشد الى أرسطو في باب ايجاد العالم ، اذ تكفي الاشارة الى أرسطو في باب ايجاد العالم ، اذ تكفي الاشارة الى انه راى بصدق حدسه أن مذهب الصدور الذي استمـــده الفلاسفة العرب من كتاب « آثولوجيا » المنحول على ارسطو لا يمت الى مذهب ارسطو بسبب (٩) .

وهو يقر الغزالي في تقريعه للفلاسفة الذين جاءت علومهم الالهية « ظنية » ، مردفا قوله : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينـــا ، لانهما اول من قال هذه الخرافات » (١٠) .

(ب) ومن هذه المآخذ قسمة ابن سينا والفارابي الموجود الى ممكن وواجب ، وذهابهما من وراء ذلك الى أن الممكن بدوره ينقسم الى ممكن بذاته وواجب بغيره. وكل ذلك عنده خلف ، اذ يمتنع أن يكون الشيء ممكنا بذاته ، وهو مع ذلك ضروري بغيره ، « الا لو أمكن أن ينقلب طبعه » (١١) .

(ج) ومنها ايضا ، تذرع كلا الفارابي وابن سينا بالقول ان العالم بأسره ممكن ، بغية التدليل على وجود صانع له . وعند ابن رشد انه ليس من « المعروف بنفسه » أن العالم بأسره ممكن . لاننا متى وضعنـــا سلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة المفضية الى وجود اي موجود ، تحتم وجوده على الوجه الذي وجد عليه، فكان بهذا المعنى ضروريا لا ممكنا . فمقدمة الامكان التي يبنى عليه كلا الفارابي وابن سينا دليلهما علـــى وجود الصانع ساقطة اذن ، وكذلك الدليل الذي بنياه عليه. وهو على كل حال دليل «مقنع جدلي لا برهاني»، « لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان (يعني الفارابي وابن سينا) فيه المتكلمين من اهل ملتنا»(١٢).

ويخرج ابن باجه عن نهج خلفيه الشهيرين خروجا واضحا في مدى اكباره « للمعلم الثاني » وتأثر خطاه دون سواه في السياسة والاخلاق والمنطق والالهيـــات حتى ليكاد هذا الفيلسوف أن يكون الوحيد بين فلاسفة المشرق الذي يرد ذكره في مؤلفات خلفه الاندلسي (١٣). والشواهد على هذا التأثر كثيرة ، ان في حقل السياسة او الالهيات أو المنطق . ولنبدأ بالفلسفة السياسية . فابن باجه هو بالفعل العلم الثاني في تاريخ هـــذه الفلسفة التي وضع اسسها الفارابي ، كما مر . وبنود فلسفته الرئيسية في هذا المضمار تكاد لا تختلف عن بنود فلسفة سلفه المشرقي.ونورد هنا بعض الشواهد على التناظر بين الفيلسوفـــين في حقـــل الفلسفـــة السياسية .

أ ـــ فهناك أولا الاطار السياسي أو الدستوري العام الذي اعتمده ابن باجه في « تدبير المتوحد » حيث يقسم المدن « او السير » الى اربع هي المدينة الفاضلة (او الكاملة او الامامية كما يدعوها ابن باجة ايضا) ومدينة الكرامة ، فالمدينة الجماعية فمدينة التغلب (١٤). وجميعها مستمدة من مؤلفات الفارابي السياسية ، وان كان مصدرها الاصلي « جمهورية » أفلاطون .

ب ـــ وهناك ثانيا الغاية القصوى التي يصبو اليها « المتوحد » في المدينة الفاضلة . فهذه الغاية ان هي الا « الاتصال » بالعقل الفعال ، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات ، الذي ذهب كلا الفارابي وابن باجه الى انه كنه السعادة التي كتب عليه أن يتطلع اليها دائمـــا (١٥) .

ج ـــ وأخص من ذلك نظرة هذين الفيلسوفـــين الى غرض العلم السياسي أو « التدبير » ، بأقسامـــه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المختلفة . ففي كلا « الملة الفاضلة » و « الفصول المنتزعة » ، ذهب الفارابي الى أن غرض هذا العلم هو « أن تدبر به المدن وتعمر وتصلح سيرة أهلها ويسددوا به نحو السعادة » (١٦) . وذلك بالارتقاء شيئا فشيئا من النظر « في الافعال والسير والملكات الارادية » و « المهن الملكية » ، في اقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة . حتى ينتهي الناظر فيه الى « الاله جل ثناؤه » ، من حيث هو « المدبر الاول للمدينة الفاضلة » كما انه « مدبر العالم » . وعنه يأخذ الرئيس أو مدبر المدينة مبادىء التدبير المدني على سبيل الوحي ، وهي مبادىء متناظرة تناظر المدينة والعالم ، اللذين رأى الفارابي بينهما شبها عظيما (١٧) . فكما يقتضي تدبير العالم الائتلاف والتعاضد في الافعال الصادرة عن « هيئات طبيعية » ، مثلا ، يقتضي في المدينة الفاضلة التعاضد والائتلاف في الافعال الصادرة عن « الهيئات والملكات الارادية » ، حتى يتسنى للمدينة أن تحاكي الطبيعة . من هنا ترتب على مدبر المدينة أن ينمي في نفوس ابنائها ملكات تحملهم على الائتلاف والتعاضد، كما يحدث في بدن الانسان من جهة ، وسائر الموجودات الطبيعية المركبة ، من جهة ثانية (١٨) .

وعلى هذا المنوال ينسج ابن باجه في نظرته الى ماهية العلم السياسي واهدافه ، والى التناظر بين العالم والمدينة ، من جهة ، والمدينة والبدن من جهة ثانية ، متطرقا من ذلك الى ذكر الآفات التي تلحق بالمدينة والبدن وما يقتضيه ذلك من تدبير . فيتناول في مطلع « تدبير المتوحد » معاني لفظة التدبير المختلفة في لسان العرب ، فيشير الى أن « اشهر دلالاتها ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة » (١٩) ، ثم يقسم ضروب التدبير الى ثلاثة « تدبير الاله للعالم » ، فتدبير المدينة، فتدبير المنزل . ودون أن يقحم تدبير البدن في هذه القسمة ، يتطرق الى الآفات التي تطرأ على المدينة من صحة ومرض ، ويقارن بين « طب النفوس » و « طب الاجسام » ، أو « الصناعة المدنية » « والصناعة الطبية » وجميعها مصطلحات قد وردت في كتاب « الفصول المنتزعة » حيث يقارن الفارابي بين الطبيب الذي يعالج الابدان وبين « الانسان المدني » أو الملك الذي يعالج الانفس ، من خلال « الصناعة المدنية » أو « صناعة الملك » التي يعرف بها « وجه التدبير في حفظ صحة المدينة وابنائها » (٢٠) .

ومع ذلك ، فبين ابن باجه وسلفه المشرقي في باب « طب النفوس » اختلاف تجدر الاشارة اليه . فعلى غرار أفلاطون ، يذهب ابن باجه الى أن من خواص المدينة الفاضلة أو الكاملة أن تخلو من الاطباء والقضاة . ذلك أن المحبة التي تؤلف بين قلوب ابنائها تحول دون التشاكس الذي تحتاج المدن معه الى القضاة من جهة ، والافعال التي يأتيها اصحابها كلها صواب من جهة ثانية ، فاستحال أن يغتذوا بالاغذية الضارة التي يتولد عنها المرض ، فلم يكن بهم حاجة الى الاطباء اذن (٢١) . ويستنتج ابن باجه من ذلك استنتاجا منهجيا طريفا ، وهو أن علمي الطب والقضاء اللذين يسقطان في المدينة الكاملة لا يدخلان في مجلة العلوم الاصيلة اذن . وكل ما في هذه المدينة من الآراء الصادقة انما يرجع الى علمين أو صناعتين : هما الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية (٢٢) . ولم نعثر في مؤلفات الفارابي السياسية على نص يؤيد اقصاءه للاطباء والقضاة عن المدينة الفاضلة ، كما فعل أفلاطون .

ج — ومن خواص المدينة الكاملة عند ابن باجه أن تخلو من النوابت ايضا . وهو يعرفهم على العموم بأنهم جملة « من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة (الناقصة) أو كان فيها نقيضه » . اما على الخصوص فيعرفهم بقوله انهم « كل من يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان ، صادقا او كاذبا » (٢٣) .

ولا ترد لفظة النوابت في كتاب « الفصول » أو « الملة الفاضلة » . الا أن الفارابي اول من استعملها فيما نعلم في « كتاب السياسة المدنية » للدلالة على الفئات الطفيلية الخارجة عن سنن المدينة على وجه ما . وهذه الفئات اقسام :

١ — فمنهم « المتقنصون » كما يدعوهم ، الذين لا يبتغون السعادة الحقة بل الكرامة أو الرئاسة أو اليسار ، وهي الاغراض التي اعتبر طلبها أفلاطون في « الجمهورية » تقصيرا عن غرض أهل المدينة المثلى .

٢ — ومنهم « المحرفون » ، الذين يتأولون شرائع المدينة وملتها على هواهم ، بغية بلوغ غايات أهل المدينة الجاهلية .

٣ — ومنهم « المارقون » ، الذين قصروا عن ادراك غرض واضع الملة ، فكانت افعالهم خارجة عن غرض الرئيس الاول، دون أن يتعمدوا التحريف.

٤ — ومنهم « المخيلة » الذين اكتفوا بالتخيل لاغراض المدينة الفاضلة ، ووقعوا في « التزييف » لتقصيرهم عن ادراكها ، طلبا للحق أو الغلبة أو الكرامة . لذا استحال عليهم بلوغ اغراض المدينة الفاضلة الحقة .

وآفة هذه الاصناف الثابتة أو الطفيلية جميعا عند الفارابي انه لا يحصل من ارائهم مدينة أو اجتماع أصلا ، بل هم ينتشرون بين ابناء المدينة كما ينتشر الشيلم في الحنطة أو الشوك في الزرع ، دون أن تربط بينهم رابطة خلقية أو سياسية أو دينية ، وهي الشرط

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اللازم لقيام مجتمع بشري اصيل ، فاضل أو غير فاضل اما علاجهم فيكون باخراجهم من المدينة الفاضلة أو عقوبتهم أو سجنهم أو صرفهم الى بعض الاعمال التي قد يكون بها صلاحهم (٢٤) .

وعند ابن باجه أن المدينة الفاضلة تخلو من النوابت ، كما مر ، أما المدن الاربع الناقصة فلا . ذلك أن وجودهم فيها قد يفضي اخر الامر الى حدوث المدينة الفاضلة أو الكاملة عنها بالعرض . فهم قد يمهدون السبيل لقيام اجتماع كامل ، بحكم اهتدائهم عرضا الى راي صادق لم يكن في تلك المدينة أصلا . فمن وقع على راي يخالف راي أهل المدينة الناقصة التي ينتمي اليها ، سواء أكان هذا الراي كاذبا أو صادقا ، فهو من النوابت بمعناها العام ، ومن وقع على راي صادق كان من النوابت بمعناها الخاص كما مر ، وهؤلاء هم الذين يرجى على يدهم انبثاق المدينة الفاضلة عن مضاداتها من المدن غير الفاضلة . فكأن ابن باجه أراد من وراء هذا القول في النوابت وضع نظرية سياسية تعلل صدور المدينة أو الدولة الفاضلة عن مضاداتها ، خلافا لكلا افلاطون والفارابي اللذين اكتفيا بتعليل تدهور النظام السياسي الامثل وتحول المدينة المثلى تدريجيا الى احدى مضاداتها الناقصة .

أما السبيل الى بلوغ السعادة القصوى فكلا ابن باجه والفارابي متفقان على مقوماته الرئيسية ، وقد توفر ابن باجه خاصة على ذكر المراحل التي يمر بها « المتوحد » أو الفيلسوف في طلبه لتلك السعادة ، فقسم الغايات التي يطلبها الى ثلاثة اقسام :

أ ـ ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أي الناجمة عن الحس الظاهر أو المحسوسات الخارجية) .

ب ـ ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه الثلاثة ، وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة) .

ج ـ وما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة) (٢٥).

وعند ابن باجه أن المرء يتطرق الى هذه المرحلة الاخيرة من الادراك النظري في اعقاب تخطي المرحلتين السابقتين ، اي انه يبلغ المرحلة القصوى من الادراك بعد اجتياز مرحلتي الحس الظاهر والحس الباطن ، فيتطرق من ادراك الجزئيات الحسية الى الكليات العقلية المفارقة التي يدعوها (بالصور الروحانية) بأقسامها الثلاثة ، وهي :

١ ـ الاجسام المستديرة (أو الاجرام السماوية)
٢ ـ فالعقلان المستفاد والفعال
٣ ـ فالمعاني الحسية القائمة في النفس (وهي وسط بين الصور الروحانية والمعقولات الهيولانية عنده) (٢٦) .

وارقى هذه الصور جميعا الثانية ، التي يدعوها ابن باجه جملة العقول البسيطة الجوهرية ، ويعتبر ان من يعقلها فقد بات « عند ذلك واحدا من تلك العقول ، وصدق عليه انه الهي فقط ، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف الهي بسيط » (٢٧) .

وقد وضع الفارابي في « الفصول المنتزعة » منهاجا مماثلا لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الادراك النظري . فبلوغ هذه السعادة لا يكون الا « بممارسة النظر والانتقال من درجة الى درجة ومن منزلة الى منزلة » ، ابتداء بعلم العدد ، فالاجسام السماوية ، فالمبادىء الطبيعية ، فمبادىء الوجود عامة ، فالنفس الناطقة ، فالعقل الفعال ، فالموجود الاول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا . ويرى الفارابي على غرار ابن باجه « ان المبادىء الطبيعية التي في العالم (والتي دعاها ابن باجه الصور الروحانية المتوسطة) غير كافية في أن يصير الانسان بها الى الكمال الذي لاجل بلوغه كون الانسان » ، بل « الانسان محتاج فيه الى مبادىء عقلية يسعى الانسان بها نحو الكمال » (٢٨) . اذ السعادة لا تكون للانسان الا بالقوة النظرية ، وذلك « اذا استعمل المبادىء والمعارف الاول التي اعطاه اياها العقل الفعال » (٢٩)، عن طريق العقل المنفعل اولا ، فالعقل المستفاد ثانيا ، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال اخر الامر (٣٠) . وهذا الانسان ، كما يقول الفارابي في « المدينة الفاضلة » ، « في اكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال » (٣١) .

هذا « الاتحاد »، أو « الاتصال » بالعقل الفعال، كما مر ، مدار عدد من رسائل ابن باجه الالهية ، لا سيما رسالة « اتصال العقل بالانسان » التي يتداخل فيها هذان المعنيان ، فهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها ابو نصر في كتابه « في الوحدة » ، كما يقول (٣٢)، ثم يذهب الى ان الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد ، مردفا أن غاية النظر العقلي هي بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمعقول ، أي الانسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية ، واحدا . وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله : « فاما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له . فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول ، وهو واحد غير متكثر ، اذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الاخرة ،

وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة » (٣٣) .

بالاضافة الى هذا التناظر الفكري الحاسم حول عدد من أمهات القضايا السياسية والالهية ، يتجلى اثر الفارابي في سلسلة من « التعاليق » على منطق الفارابي وضعها ابن باجه وحفظت في مخطوطة فريدة في مكتبة الاسكوريال تحت رقم ٦١٢ ، وورد منها بعض الاجزاء المبتورة في مخطوطة اكسفورد ، بوكوك ٢٠٦ . وقد نشرنا جزئين من هذه التعاليق في مجلة «الابحاث»، هما التعاليق على « كتاب ايساغوجي » والتعاليق على « كتاب المقولات » (٣٤) يضاف الى هذين الجزئين تعاليق على «كتاب العبارة» ، ورد بعضها بعنوان « غرض ابن نصر في كتاب ارمينياس » في مخطوطه الاسكوريال (٧٤٥ ــ ١٥٥) والبعض الاخر بعنوان « كلام على كتاب العبارة » في مخطوطة اكسفورد (١٩٦ ب ــ ٢٠٢ ب) واسكوريال (٤٩ب ــ ١٥٥) ، بالاضافة الى فقرات مقتضبة اخرى . ويتبين من مطالعة هذه التعاليق أنها لم تبن على « شرح كتاب العبارة » الذي نشر في بيروت سنة ١٩٦٠ ، ولعلها بنيت على « كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية » المحفوظ في مجموعة فيض الله افندي باستنبول تحت رقم ١٨٨٢/٣١ ، الذي لم ينشر بعد ، ولم نتمكن من الرجوع اليه لدى اعداد هذا المقال .

يلي ذلك تعاليق على كتاب « القياس والبرهان » للفارابي ، علق ابن باجه في القسم الاول منها على «كتاب ابي نصر في القياس»(اسكوريال ١٥٥ ــ ٥٩ب) مشفوعا « بارتياض في كتاب التحليل (اسكوريال ١٧٢ ــ٨٥ ب واكسفورد ٢٠٥ ب ــ ٢١٢ ب) وفي مخطوطة الاسكوريال وحدها « قول في كتاب البرهان » (١٨٦ ــ ١٩٩) ، استطرد فيه ابن باجه في تعاليقه على اجزاء من « البرهان » لم تنشر بعد . فقد اقتصر كل ما وصلنا من هذا الكتاب الذي نشرته مباهات توركر كضميمة « لشرائط اليقين » سنة ١٩٦٤ (٣٦) . على القسم الاول الذي ينتهي عند كلام الفارابي على الاسباب الاربعة .

وميزة هذه التعاليق ان ابن باجه تبسط فيها تبسطا كبيرا في تدبر عبارات الفارابي المنطقية وتحليلها والمقارنة بينها وبين اقوال ارسطو حينا وشراحه أحيانا . وهي تشهد لاصحابها بالعلم الواسع في حقل المنطق وبعد الغور في تدبر بعض هذه العبارات المستغلقة . ويلاحظ ان اوفى هذه التعاليق تدور على كتابي « العبارة » و « البرهان » ، وان كان قد توفر ابن باجه الى حد ما ايضا على شرح كتابي « الايساغوجي » و « الفصول الخمسة » . أما الاجزاء الاخيرة من منطق الفارابي ، اي « الجدل » و «المغالطة» و «الخطابة» و «الشعر» ، فيكاد لا يرد لها ذكر في هذه التعاليق ، على الرغم من اهميتها بالنسبة الى المجموعة المنطقية الفارابية . ولعل ابن باجه أراد بهذا التجاوز عن هذه الاجزاء والتوفر بوجه خاص على البرهان لفت النظر الى ان هذا الجزء هو صلب المنطق ، وما سواه فاما مقدمات «كايساغوجي» و «المقولات» و «العبارة» ، او حواشي ، « كالجدل » و « السفسطة » . وهو يعرف البرهان في التعاليق على ايساغوجي بقوله انه الصناعة «التي تعطي قوانين التوصل الى ادراك العلم اليقين في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة » ، بينا الجدل هو « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة » . ومبلغها اعطاء الظن « القوى فيما تعطيه فيه » . ويعرف السوفسطائية بقوله انها « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يموه او يغالط بها ويصور الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق . ومبلغها التغليط في الحق والصد عنه » (٣٦) . فهو قد ادرك، فيما يبدو ، أن نهاية النظر المنطقي ، كما فهمه ارسطو بوجه خاص ، ان هو الا البرهان ، اي تحديد شروط العلم اليقيني دون سواه ، وان كل ما عدا ذلك فلا يعدو التفريع من جهة ، او الخروج عن غرض المنطق الاصلي ، من جهة ثانية .

ماجد فخري
رئيس دائرة الفلسفة
الجامعة الاميركية في بيروت

ثبت بالنصوص الفارابية المنشورة حديثا :

١ ــ جوامع نواميس افلاطون في :
F. Gabrielli, Alfarabius Compendinm Legum Platonis, London, 1952.

٢ ــ فلسفة افلاطون في :
R. Walzer and F. Rosenthal, Alfarabius de Platonis Philosphia, London, 1953.

٣ ــ فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق ، وهي خمسة فصول ، نشر دنلوب D. M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, 11 (1955), pp.264—82.
النص نفسه نشره مباهات توركر ، في :
Farabi'nin Bazi Mantik Eslereri Ankara Universitesi Dergisi (Ankara), XVI (1958), pp. 213—203.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٤ ــ كتاب ايساغوجي اي المدخل ، نشرة دنلوب D. M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, 111 (1956), pp. 117—38.
٥ ــ رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق ، نشره دنلوب D. M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, 111 (1957), pp. 224—35.
٦ ــ قاطاغورياس اي المقولات ، نشرة دنلوب D. M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, IV (1958), pp. 198—97 and V (1959), pp. 21—54.
٧ ــ النص نفسه ، نشرة ككليك Nihat Keklik
Islam Tetkikleri Enstitusu Dergisi, Istanbul, 11 (1958), pp. 1—48.
٨ ــ كتاب القياس الصغير ، نشرة توركر M. Turker في :
FarabiʻninBazi Mantik Eelereri, pp. 244—86.
٩ ــ فصول المدني ، نشرة د.م. دنلوب ، كمبردج ، ١٩٦١
النص نفسه بعنوان : فصول منتزعة ، نشرة فوزي نجار ، بيروت ، ١٩٧١ .
١٠ــ شرائط اليقين لابي نصر الفارابي ، وكتاب البرهان لابي نصر الفارابي ، نشرة توركر M. Turker
في : Felsefe Arastirmalari Enstitusu, Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi, Ankara, 1964,pp. 195—204, and 213—21.
١١ــ الالفاظ المستعملة في المنطق ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .
١٢ــ الملة الفاضلة ونصوص اخرى ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .
١٣ــ كتاب الحروف ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ .

هوامش

(١) صدرت اولى المجموعات الفارابية الرئيسية سنة ١٨٩٠ عن ليدن ، بتحقيق المستشرق فريد ريش دينريش ، وبعنوان « الثمرة المرضية في الرسالات الفارابية » .

(٢) راجع ثبت المراجع في اخر المقال .

(٣) تنسب المصادر القديمة بالاضافة الى التصانيف الانفة الذكر « شروحا » على القياس والبرهان والمقولات والجدل والمغالطة والخطابة « ومختصرات » كبيرة وصغير ووسطى لاجزاء المنطق . راجع ابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٥٣٢ الخ ..

(٤) يبدو ان ابن طفيل يشير هنا الى ما جاء في « الملة الفاضلة » ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٤٥ ، من سعادة الافاضل والابرار وشقاء الاراذل والفجار في الحياة الاخرة من جهة ، والى ما جاء في « المدينة الفاضلة » من جهة ثانية (بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ١١٨) ، من ان اهل المدينة الجاهلة هالكون وصائرون الى العدم . ولم نقع في كتاب « السياسة المدنية » المنشور على قول صريح في هذا الباب .

(٥) راجع حي بن يقظان ، دمشق ، ١٩٢٩ ، ص ٦٧ . ومن المعروف ان الفارابي الف شرحا على « كتاب الاخلاق » ذكره في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٥ واشار اليه ابن رشد في شرح كتاب النفس وابن باجة في رسالة الوداع ، ولكنه لم يصلنا .

(٦) حي بن يقظان ، ص ٦٨ ، قارن المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ الخ ...

(٧) راجع تهافت الفلاسفة ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ١٨٤ .

(٨) تهافت ، ص ١٧٩ الخ ...

(٩) في جوامع ما بعد الطبيعة ، الذي الفه ابن رشد قبل التهافت ببضع سنوات ، ياخذ بمذهب الصدور بشيء من التحفظ ، قائلا : « هذا الذي ذكرته هو اوثق البينات (البيانات) التي اعتمدوها » أي المحدثون من فلاسفة الاسلام كابن نصر وغيره الذين ورد ذكرهم في النص . راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٥٣ ، حاشية ٨ . اما في تفسير ما بعد الطبيعة ، فياخذ بمذهب ارسطو في التركيب دون تحفظ، على غرار ما جاء في التهافت . راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٣٨ ــ ١٩٥٥ ، جزء ٣ ، ١٤٩٧ الخ ، وقارن التهافت ، ص ١٨٠ الخ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٠) تهافت التهافت ، ص ٢٤٥ .

(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ٣ ، ص ١٦٣٢ .

(١٢) تهافت التهافت ، ص ٥٤ .

(١٣) يرد بالاضافة الى الفارابي في هذه المؤلفات ، ذكر الغزالي ، اما ابن سينا فلم نقع له على ذكر .

(١٤) تدبير المتوحد ، في رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٧٤ وسواها .

(١٥) راجع الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٢ الخ . وقارن ابن باجه ، اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٥٥ الخ .

(١٦) راجع : فصول منتزعة ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٢٣.

(١٧) في المدينة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٢٩٧ ، يقارن الفارابي ايضا بين المدينة الفاضلة والبدن الصحيح .

(١٨) راجع الملة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥٩ الخ . وقارن احصاء العلوم ، المرجع نفسه ، ص ٧١ الخ .

(١٩) تدبير المتوحد ، ص ٣٧ .

(٢٠) راجع فصول منتزعة ، ص ٢٤ و ٣٩ و ٤٢ و ٤٩ .
ويبدو ان عبارة الانسان المدني تقابل لفظة Boliticus عند افلاطون . وقد وردت ايضا في كتاب اخلاق ناصري لنصير الدين الطوسي وسواه .

(٢١) تدبير المتوحد ، ص ٤١

(٢٢) تدبير المتوحد ، ص ٤٤

(٢٣) تدبير المتوحد ، ص ٤٢

(٢٤) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ — ٧ و ٨٧ . وقارن المدينة الفاضلة ، ص ١١٠ .

(٢٥) تدبير المتوحد ، ص ٩٢ الخ .

(٢٦) تدبير المتوحد ، ص ٤٩ .

(٢٧) تدبير المتوحد ، ص ٨٠ .

(٢٨) فصول منتزعة ، ص ٩٧ .

(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٣ .

(٣٠) السياسة المدنية ، ص ٧٩ .

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص١٠٤ . قارن السياسة المدنية ، ص ٣٥ الخ .

(٣٢) اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجة الالهية ، ص ١٥٦ الخ .

(٣٣) اتصال العقل ، ص ١٦٦ .

(٣٤) راجع الابحاث ، ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٣ — ٥٢ و ٢٤ (١٩٧١) ،

(٣٥) راجع M. Tûrker, Fârâbi'nin ,, ,, Ankara ,, Serâ'it nl Yakîn 1964 pp. 213—12

(٣٦) راجع ماجد فخري ، تعاليق ابن باجة على كتاب ايساغوجي للفارابي ، الابحاث ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٦ .



الفارابي في العراق

بقلم: عبد الحميد العلوجي

في مصادرنا العربية مؤشران تاريخيان ، استقر احدهما على ان ابا نصر الفارابي استوطن بغداد عاصمة الخلافة العباسية في سنة ٣١٠ للهجرة ، وهو يناهز الخمسين من العمر . واستقر الثاني على انه استوطنها سنة ٣٠٠ وهو في حدود الاربعين (مع مراعاة أن ولادته كانت سنة ٢٦٠ للهجرة / ٨٧٤ ميلادية) .

والخلاف في تحديد هذا التبغدد يؤدي الى ان الفارابي — على كلا القولين — حل بغداد ايام التدخل الاجنبي في شؤون الخلافة العباسية على عهد الخليفة المقتدر بالله (الذي تولى الخلافة ثلاث مرات : احداها سنة ٩٠٨م ، والثانية ٩٠٨ — ٩٢٨ ، والثالثة ٩٢٩ — ٩٣٢) .

وفي بغداد اتيحت له فرص الدراسة ، فعكف على الطب والموسيقى والعلوم (ولا سيما الفلك)والرياضيات (الحساب والهندسة) . وشاء أن يتعلم اللغة العربية ، ويتبسط في النحو والبلاغة من خلال الحلقات التي كان يعقدها ابن السراج (المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفة والبصرة في النحو) . أما المنطق الشكلي فقد تلقاه من يوحنا بن حيلان (الذي كان موجودا في بغداد سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م ، وقد أضاء الباحث العراقي الدكتور يوسف حبي علاقة هذا الاستاذ الكبير بالفارابي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في بحث رصين سيظهر بعنوان « يوحنا بن حيلان : معلم الفارابي في المنطق » في مجلة المؤرخ العربي التي ستصدر قريبا في بغداد) . ثم درس الفلسفة والمنطق ايضا على ابي بشر متى بن يونس (وهو اشهر النساطرة بين مترجمي الكتب اليونانية في بغداد ، وقد توفي سنة ٣٢٩ هـ / ٩٤٠م) .

وقد تمخضت حياة الفارابي في عاصمة الخلافة عن نشاط فكري لامع في حقول التأليف والشرح والترجمة ، وبات من المؤكد انه وضع خلال المدة التي قضاها في بغداد عددا كبيرا من الرسائل العلمية والفلسفية ، وشرع بتأليف « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، وانتهى من تصنيف كتابيه الشامخين « الموسيقي الكبير » و « احصاء العلوم » . وبذلك توطدت سمعته الثقافية، وتهافت عليه الطلاب ينهلون منه ضروب المعرفة ، وكان ابو زكريا يحيى بن عدي ابرز تلامذته (ومن المعروف ان رئاسة الطب انتهت الى هذا التلميذ في زمانه) .

والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية انه نهض بتفنيد آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم ، كما الزم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض مذاهبه .

وامتد تأثير الفارابي على انشط مؤلفي القرن الرابع الهجري (= القرن العاشر الميلادي) كأخوان الصفا والمسعودي ومسكويه وابي الحسن العامري . وشاعت مؤلفاته في العراق شيوعا منقطع النظير بحيث تسابق العلماء على تدريسها وشرحها وكتابتها بايديهم حرصا على سلامتها من أوهام النساخ . وقد عرفنا ان الطبيب البغدادي احمد بن محمد بن الطيب (المقتول سنة ٢٨٦هـ / ٨٩٩م) نقل بخطه كتاب « الخطابة » للفارابي ، واشار مؤرخو الادب الطبي العربي الى ان عبد اللطيف البغدادي (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ / ١٢٣١م) اثقل بالحواشي كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان (وكلاهما للفارابي) . وكان علامة زمانه في الطب كمال الدين موسى بن يونس (المتوفى سنة ٦٣٩/١٢٤٢م) يدرس مصنفات الفارابي في مدينة الموصل العراقية .

وفي سنة ٣٣٠هـ / ٩٤٢ م غادر الفارابي بغداد الى حلب . ويمكننا ان نقرر في ضوء هذا التاريخ انه عاش في بغداد ثلاثين سنة (وفي رواية اخرى :عشرين). وبديهي انه اتى على هذه المدة الطويلة دائبا على التعلم والتعليم والتأليف والترجمة ، زاهدا ، لا يحتفل بمكسب ولا بمسكن ، سعيدا برعاية العراق خلافة وشعبا ، مغبوطا بما قدم للفكر العربي من نتاج .

ورغم هذه الهجرة لم تخمد ذكرى ابي نصر في قلوب العراقيين ... فقد اطلق اسمه على احد الملاهي الموسيقية ببغداد والبصرة في الثلاثينات من هذا القرن . وفي شتاء سنة ١٩٥٠ طالب الرأي العام العراقي بواسطة الصحف البغدادية بالدعوة الى الاحتفال بذكراه الالفية (كما ظهر ذلك جليا في جريدة العالم العربي وجريدة العزة خلال ١٣ — ١٨ كانون الاول ١٩٥٠) . وفي ايامنا الراهنة اطلق اسمه على احدى قاعات الدراسات العليا في كلية الهندسة وعلى احدى المدارس الابتدائية في بغداد ، وعلى اكلة شعبية معروفة يتعاطى بيعها احد المطاعم البغدادية وعلى احد شوارع بغداد .

وحين تعاونت بغداد وموسكو وآلما — آتا على الاحتفال بذكراه الالفية ، وجد هذا التعاون صداه في صحافتنا الفصلية والشهرية واليومية . وحسبنا في هذا الصدد ما نشرته جريدة الجمهورية (اعداد : ١٧ آب ١٩٧٣ و ١٠ نيسان و٢٠ مايس ١٩٧٥) وجريدة الثورة (عدد ١٧ نيسان ١٩٧٤) وجريدة طريق الشعب (عدد ١٠ شباط ١٩٧٤) ومجلة البلاغ (العدد الثاني من سنتها الخامسة ١٩٧٤) ومجلة المورد (التي تصدرها وزارة الاعلام العراقية) التي ظهر عددها الثالث من مجلدها الرابع ١٩٧٥ م ، خاصا بالفارابي.

وكان للعراقيين في مواجهة الفارابي نشاط فكري جدير بالثناء ، فقد نهض الدكتور محسن مهدي بتحقيق بعض مؤلفات الفارابي ورسائله ، ومنها : الابانة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (بيروت ١٩٦٠) ، والالفاظ المستعملة في المنطق (بيروت ١٩٦٨) وتحصيل السعادة (١٩٦١) وكتاب الحروف (بيروت — دون تاريخ) وفلسفة ارسطو طاليس واجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى (بيروت ١٩٦١) وقوانين صناعة الشعر (١٩٥٩) وكتاب الملة (بيروت ١٩٦٨) وكتاب الواحد والوحدة (لا يزال قيد الطبع) . كما نشر الشيخ محمد رضا الشبيبي كتاب احصاء العلوم في مجلة المرفان (اعداد السنة السادسة ١٩٢١) .

ومن العراقيين الذين خصوا الفارابي بمؤلفات مستقلة : الدكتور حسين على محفوظ في كتابيه «الفارابي : سيرته وآثاره وآراؤه» (لا يزال مخطوطا) و « الفارابي في المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٥) ، وكذلك الدكتور محسن مهدى في كتابه Al-Farabi Circa 870-950 History of Political Philosophy. المطبوع في مدينة شيكاغو سنة ١٩٦٣ .

ولعدد كبير من العراقيين مؤلفات مبسوطة على موضوعات متنوعة ، اشار فيها اصحابها الى الفارابي اشارات نافعة تعرف به أو بمركزه في الحضارة العربية . ومن هؤلاء الدكتورة آمنه صبري مراد في كتابها « لمحات من تاريخ الطب القديم » (القاهرة ١٩٦٦)

وعز الدين ابن الاثير في الكامل (حوادث سنة ٣٣٩ هـ) والمختار بن الحسن بن بطلان (المتوفى سنة ١٠٦٦م) في : دعوة الاطباء (الاسكندرية ١٩٠١ حيث اقتبس نصوصا من مؤلفات الفارابي ، مثل : مختصر الفصول الفلسفية ، وعيون المسائل ، وفصوص الحكمة) ، واحمد حامد الصراف في كتابه « عمر الخيام : الحكيم الرياضي الفلكي النيسابوري » (بغداد ١٩٦١) ، والدكتور احمد سوسة في كتابه « الشريف الادريسي في الجغرافية العربية » (بغداد ١٩٧٤) ، والدكتور احمد مطلوب في كتابه « القزويني وشروح التلخيص » (بغداد ١٩٦٧) ، والدكتور جواد علي في مقدمته لكتاب النغم ليحيى بن علي المنجم (بغداد ١٩٥٠) ، وحبيب السيد سلمان الخطيب في كتابه « من تراث الشيعة » (النجف ١٣٨٥ هـ) ، والدكتور حسام محيي الدين الآلوسي في كتابه « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » (بغداد . دون تاريخ) ، والدكتور حسين أمين في كتابه « الغزالي فقيها وفيلسوفا ومتصوفا » (بغداد ١٩٦٣) ، والدكتور حسين علي محفوظ في كتابه «معجم الموسيقى العربية» (بغداد ١٩٦٤) ودرويش المقدادي في كتابه « تاريخ الامة العربية » (بغداد ١٩٣٩) ، والدكتور رزوق فرج رزوق في كتابه « الياس ابو شبكة وشعره » (بيروت ١٩٥٦) ، ورفائيل بابو اسحق في كتابه « احوال نصارى بغداد في عهد الخلافة العباسية » (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور روفائيل بيداويد في كتابه « وجه الغزالي الصحيح » (الموصل ١٩٦٠) ، وزكريا يوسف في مقدمته لكتاب « كمال ادب الغناء» (المنشور في مجلة المورد ، العدد الثاني ، المجلد الثاني ١٩٧٣)، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في كتابه « نزهة الارواح وروضة الافراح » (لا يزال مخطوطا)، والدكتور صبحي انور رشيد في كتابه « الآلات الموسيقية في العصور الاسلامية» (بغداد ١٩٧٥) ، وعباس العزاوي في كتابه « تاريخ الادب العربي في العراق » (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور عبد الحميد عرفان في كتابه « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » (بغداد ١٩٦٧) ، وعبد الحميد العلوجي في كتابه « تاريخ الطب العراقي » (بغداد ١٩٦٧) وضمن دفاعه عن التراث العربي (طبعته وزارة الاعلام العراقية سنة ١٩٧٣ وبعثت به الى ممثل العراق في اليونسكو بباريس) ، وعبد الرحمن نورجان الايوبي في كتابه « رسالة وجيزة في ابن رشد وفلسفته » (بغداد ١٩٥٨) ، وعبد الرزاق الهلالي في كتابه « زكي مبارك في العراق » (بيروت ١٩٦٩) ، وعبد الكريم العلاف في كتابه « الطرب عند العرب » (بغداد ١٩٦٣) ، وعبد المنعم الغلامي في كتابه « مآثر العرب والاسلام في القرون الوسطى » (الموصل ١٩٤٠) ، والدكتور علي جواد الطاهر في كتابه « ملاحظات على الموسوعة العربية الميسرة » (بغداد ١٩٧٠) ، والمطران غريغوريوس بولس بهنام في كتابه « الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري » (الموصل ١٩٥٨) ، والدكتور فاضل زكي محمد في Foundations of Arabic - Islamic Political Thought. (بغداد ١٩٦٤) ، وفؤاد البعلي في كتابه « فلسفة اخوان الصفا الاجتماعية والاخلاقية » (بغداد ١٩٥٨) ، والدكتور كامل مصطفى الشيبي في كتابه « الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري » (بغداد ١٩٦٦) ، والدكتور محسن مهدي في بحثه Al-Farabi, Abu Nasr Mohammed المنشور في Encyclopedia International (نيويورك ١٩٦٣) ، ومحمد بحر العلوم في كتابه « الكندي : الرائد الاول للفلسفة الاسلامية ومفخرة الفكر العربي » (النجف ١٩٦٧) ، ومحمد الخليلي في كتابه « معجم ادباء الاطباء » (النجف ١٩٤٦) ومحمد كاظم الطريحي في كتابه « ابن سينا » (النجف ١٩٥٠)، والدكتور مدني صالح في كتابه « الوجود : بحث في الفلسفة الاسلامية » (بغداد ١٩٥٥) ، والمسعودي علي بن الحسين في كتابه « التنبيه والاشراف » (ليدن ١٨٩٣) ، والدكتور مصطفى جواد في مقدمته لكتاب الفتوة لابن المعمار البغدادي (بغداد ١٩٦٠)، والدكتور مهدي المخزومي في كتابه « الدرس النحوي في بغداد » (بغداد ١٩٧٥) والدكتور ناجي معروف في كتابه « المدخل في تاريخ الحضارة العربية » (بغداد ١٩٦٦).

ووضع عدد من الباحثين العراقيين دراسات خاصة بالفارابي ومحاضرات معدة للمهرجان الالفي لفيلسوفنا العبقري . ومن بين هؤلاء : الدكتور ابراهيم السامرائي في بحثه « الفارابي وعلم اللغة » (محاضرة اعدت لاحتفال الما ــ آتا بالفارابي) ، والدكتور جعفر آل ياسين في بحثه « الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي » (القي في احتفالات الما ــ آتا) ، والدكتور حسين علي محفوظ في بحثه « اثر احصاء العلوم في نشوء دوائر المعارف وظهور الموسوعات » (قيد الطبع) وبحثه الآخر « العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه » (من محاضرات مهرجان الما ــ آتا) ، وزاهدة ابراهيم في بحثها « تصنيف العلوم عند الفارابي » (سيظهر في مجلة مكتبة الجامعة التي تصدرها جامعة الكويت) ، وسلمان هادي الطعمه في بحثه « الفارابي : حياته وآثاره » (لا يزال مخطوطا لدى صاحبه) ، وعبد الجبار داود البصري في بحثه « مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر » (محاضرة اعدت لاحتفالات الما ــ آتا ، وعبد الحميد

العلوجي في بحثه « الفارابي في العـــراق : عرض ببليوغرافي » (من محاضرات مهرجان الما ــ آتا) ، والدكتور ناجي معروف في بحثه « مكانة الفارابي في الحضارة العربية والاسلامية » (محاضـــرة اعدت لمهرجان الفارابي في بغداد) ؛ وهاشم الطعان في بحثه « الفارابي ومدينته الفاضلة » (أعده سنة ١٩٧٣) .

واسهم البحث العراقي في الحقل الببليوغرافي حيال الفارابي بنشاط يثير الدهشة ، فقد المع الـى مؤلفاته ابن النديم محمد بن اسحاق في كتابه «الفهرست» (ليبزك ١٨٧١ ــ ١٨٧٢) ، واسماعيل باشا البغدادي في كتابـــه « هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين » (استانبول ١٩٥٥) ، والسيد حسن الصدر في كتابه « تأسيس الشيعة لفنون الاسلام » (بغداد ١٩٥١) . ووضـــع الدكتـــور حسين علي محفوظ « ببليوغرافيا الفارابي في المصادر العربية والفارسية » (لا يزال مخطوطا) وكتابا آخر بعنوان « الفارابـــي في المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٥) ووضع ايضـــا بالاشتراك مع الدكتور جعفر آل ياسين كتابا بعنوان « مؤلفات الفارابي » (بغداد ١٩٧٥) . واشار الـى عدد من مؤلفات الفارابي خلدون الوهابي في كتابـــه « مراجع تراجم الادباء العرب » (بغداد ١٩٦٢) ، وزاهدة ابراهيم وعبد الكريم الامين في كتابهما « دليل المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٠) . ونشر صالـح مهدي العزاوي بحثا بعنوان « ما كتب عن الفارابي في المصادر العربية والمعربة » في مجلة المورد (العـدد الرابع ، المجلد الثاني ١٩٧٣) . وذكر عبد الجبـار عبد الرحمن « احصاء العلوم للفارابي » في كتابه «دليل المراجع العربية والمعربة » (البصرة ١٩٧٠) .واشار عبد الحميد العلوجي الى عدد كبير من مؤلفات الفارابي المخطوطة والمطبوعة في كتابه «رائد الموسيقى العربية» (بغداد ١٩٦٤) وكتابه « عطر وحبر » (بغداد ١٩٦٧) وبحثه « الفارابي في العراق : عرض ببلوغرافي » (من محاضرات احتفال الما ــ آتا) وكتابه « المرشد الـى النتاج الموسيقي » (بغداد ١٩٧٥) . ونشر كوركيس عواد واخوه ميخائيل عواد بحثهما « رائد البحث عـــن الفارابي » في مجلة المورد (العدد الخاص بالفارابي ، وهو العدد الثالث ، المجلد الرابع ١٩٧٥) . كما نشر الدكتور محسن مهدي بحثه (Al-Farabi Bibliography) في Dictionary of Scientific Biography (نيويورك ١٩٧١) . واشار الى طائفة من مؤلفات الفـــارابي الشيخ محمـد حسن آغـــا بزرك في كتابه «الذريعة الى تصانيف الشيعة » (النجف ١٩٣٦ ــ ١٩٥٩) ، والدكتور داود الچلبي في كتابه « مخطوطات الموصل » (بغداد ١٩٢٧) ، وحميد مجيد هدو في كتابه «مخطوطات خزانة جامعة مدينة العلم في الكاظمية» (بغداد ١٩٧٢).

وفي المؤلفات المترجمة الى اللغة العربية بأقلام بعض العلماء العراقيين وردت اشارات عديدة الى الفارابي ، أو اختص بعضها بالفارابي . فقد ترجم الدكتور اكرم فاضل عن الفرنسية بحثا للمستشرق الفرنسي روجيه ارنالديز بعنوان « ماوراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي » ونشر في مجلة المورد (عدد الفارابـــي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، وترجم الدكتور جليل كمال الدين عن اللغة الروسية بحثين ، احدهما بعنوان « الفارابي بين مناطقة عصره » للمستشرق السوفيتي آ . او . ماكوفيلسكي ، والآخر بعنوان « النظـــرات الفلسفية والاجتماعية السياسيـــة عند الفارابي » للمستشرق السوفيتي س . ن . غريغوريان ، ونشـــر الاثنان في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) . وهناك اشارات الى الفارابي فـــي كتاب « علم التاريخ عند المسلمين » للمستشرق الاميركي فرانز روزنثال ، ترجمة الدكتور صالح احمد العلـــي (بغداد ١٩٦٣) ، وفي كتاب « تاريخ الادب العباسي » للمستشرق الانكليزي رينولد نيكلسون ، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي (بغداد ١٩٦٧) ، وفي كتاب « بلدان الخلافة الشرقية » للمستشرق الانكليزي كي لسترنج، ترجمة كوركيس عواد وبشير فرنسيس (بغداد ١٩٥٤)، وفي كتاب «انتقال علوم الاغريق الى العرب» للمستشرق الانكليزي دي لاسي اوليري ، ترجمة متى بيثون ويحيى الخشاب (بغداد ١٩٥٨) ، وفي كتاب « الاســـلام الصراط المستقيم » باشراف المستشرق الاميركي كينيث و . مورغان ، ترجمة محمود عبد الله يعقوب (بغداد ١٩٦١) . وترجم الدكتور يوسف حبي مادة (الفارابي) من دائرة المعارف الاسلامية الى اللغة العربية ،ونشرها في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابـــع ١٩٧٥ .)

ولعدد من الباحثين والعـــلماء العراقيين بحوث ودراسات ومقالات تناولت الفارابي من جميع جوانبـــه الفكرية ، وقد ظهرت في الجرائد والمجلات العراقيـــة والعربية ومن اشهرها دراسة الدكتور ابراهيم السامرائي « من قراءة في كتب المنطق للفارابي » (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « العقل عند الفارابي » لاحمد حمودي السامرائي في (مجلة المعرفة ــ بغداد، عدد ١٥ كانون الاول ١٩٦٢)، ومسرحية « المعلم الثاني » لجميل الجبوري في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي، المجلد الرابع ١٩٧٥)، و «الحكم الصالح في نظر الفارابي» لسليم طه التكريتي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلـد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الرابع ١٩٧٥) ، . و « الفارابي والمدينة الفاضلة » لسهيل قاشا في (مجلة المورد، العدد الخاص بالفارابي، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي شاعر وفيلسوف» للسيد صادق هادي الحسني في (مجلة الغري — النجف ، المجلد ٧ — ٨ ، ١٩٤٦ — ١٩٤٧) ، و « الفارابي : حياته وشعره » لصالح مهدي العزاوي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي واثره على الفكر الاوربي » لصبيح صادق في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و«الفارابي في الشرق والغرب ومكانته في الفلسفة الاسلامية » ثم « الفارابي في العالم الاسلامي وفي اوربة » لضياء الدين الدخيلي في (مجلة الرسالة — القاهرة ، المجلد ١٩ ، ١٩٥١) ، و « الفارابي والآلات الموسيقية المشهورة في بغداد » لعبد الامير الصراف في (مجلة المورد، العدد الخاص بالفارابي، المجلد الرابع ١٩٧٥)، و « الفارابي انسانا شريفا » لعبد الحميد العلوجي في « مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي وملامح من شخصيته العلمية في الاندلس » للدكتور محسن جمال الدين في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) و « الفارابي في دراسات المستشرقين » له ايضا ، في (مجلة البلاغ ، العدد الخامس ، ١٩٧٥) ، و (Al-Farabi Against Philoponus) للدكتور محسن مهدي في

Journal of Near Eastern Studies, Vol. XXVI, 1967

و « مقدمة عن الفارابي » و « احصاء العلوم للفارابي » لهادي العلوي في (مجلة الثقافة الجديدة — بغداد ١٩٧٢ و ١٩٧٣) ، و « الفارابي وتعليمه الاجتماعي » للدكتور يوسف حبي في (مجلة المسرة — لبنان ، المجلد ٦١ ، ١٩٧٥) ، و « الفارابي اول من وضع نظريات الموسيقى » ليوسف خاسو في (جريدة الجمهورية — بغداد ، عدد ١٠ حزيران ١٩٧٥) .

وخص عدد من الباحثين العراقيين الفارابي بنبذ موجزة (واحيانا مفصلة) ضمن بحوث ومقالات نشروها في المجلات ، مثل : ابراهيم الخال في بحثه « ابن رشد فيلسوف العرب الاكبر » (مجلة الاقلام — بغداد ، العدد الخامس ، كانون الثاني ١٩٦٥ ، والدكتور احمد مطلوب في بحثه « اثر الفلسفة في البلاغة » (مجلة المعلم الجديد — بغداد ، المجلد ٢٤ ، ١٩٦١)، وسليم طه التكريتي في بحثه « دور الفكر العربي في الثقافة العالمية » (مجلة الاقلام — بغداد ، العدد الثاني ، المجلد الاول ١٩٦٤) وبحثه « العنصر العربي والحضارة الاسلامية » (مجلة الاقلام — عدد شهر مايس ١٩٦٥) ، والدكتور عبد الرزاق مسلم في بحثه « من تاريخ الفكر الفلسفي العربي » (مجلة المربد — البصرة ، العدد الاول ، المجلد الاول ١٩٦٨) ، وعبد الكريم العلاف في بحثه « كتب العرب في الموسيقى » (مجلة الاقلام — بغداد ، العدد التاسع ، المجلد الاول ١٩٦٥) ، وغالب الناهي في بحثه « ابن طفيل » (مجلة العدل — النجف ، العدد ١٩ — ٢٠ ، ١٩٦٦) ، والدكتور ناجي التكريتي في بحثه « الفلسفة الخلقية عند ابن سينا » (مجلة المورد ، العدد ٣ — ٤ ، المجلد الاول ١٩٧٢) .

ذلكم هو رصيد الباحثين والعلماء العراقيين في مواجهة الموروث العربي الذي تركه لهم ابو نصر الفارابي . وهو — لا ريب — رصيد يدل على وفائهم لذكرى فيلسوف عظيم أحب العراق وعاش في بغداد حوالي ربع قرن . وانى لعلى ثقة بأن ذكراه ستمكث خالدة في عقولهم وأفئدتهم ، وستحفزهم الى المزيد من النتاج الذي سيضيء الفارابي حياة وفكرا .



ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الفارابي



عربي الموطن والثقافة

ARCHIVE

بقلم الدكتور ناجي معروف

http://Archivebeta.Sakhrit.com

ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : عربي الموطن والمربى ، عربي اللغة والثقافة ، تظهر ثقافته العربية في مؤلفاته التي ناهزت مئتي كتاب الفها كلها باللغة العربية . ولما كانت العروبة هي اللسان كما في الحديث الشريف « ليست العربية بأب ولا أم انما العربية اللسان » كررها عليه الصلاة والسلام ثلاثا .. فان الفارابي يعتبر من العلماء العرب . ولاثبات ما ذهبت اليه ، وما قام به ابو نصر الفارابي من خدمة جليلة للحضارة العربية سأحاول أن أبحث فيما يأتي بعض الامور التي تكشف للباحثين عن عروبة الفارابي ، وتأثير اللغة العربية والثقافة الاسلامية في اتجاهاته وميوله ومزاياه ، وتفصح عن أصالة كثير من آرائه ومبتكراته العلمية ، واثر الدين الاسلامي في تدينه ونقاء نفسه :

١ ــ الفارابي : عربي الموطن والمربى والبيئة :

لا شك في أن أبا نصر محمد بن محمد الفارابي من أعظم العلماء العرب وفلاسفتهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) . وقد عده البعض أفضل فلاسفة المسلمين ووصفوه بأنه رئيس المتكلمين الذين عنوا بعلم الكلام . وهو في رأينا مؤسس الفلسفة العربية بعد الكندي سليل الصحابي الجليل الاشعث بن قيس الكندي على وجه التحقيق .

لقد ولى الفارابي وجهه شطر بغداد مدينة السلام في وقت مبكر من صباه فاتخذها موطنا (١) عاش فيه وتربى وتعلم . والانسان : ابن بيئته ، وبغداد يومئذ مركز الحضارة العربية ، وعلوم العربية ، والعلوم الاسلامية ، وعلوم الاوائل ، واللغات المختلفة ، والترف الحضاري الذي اشتهرت به بغداد في عصر الخليفة المقتدر بالله المقتول سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢م) .

وقد عزا له ابن ابي اصيبعه الخزرجي اشعارا ذكرها (٢) . وذكر انه كان قاضيا أول الامر ثم ترك ذلك (٣) وكان يميل الى التأمل ، ويؤثر العزلة

والهدوء ، وكانت حياته الفكرية خصبة جدا . وينبغي أن يلاحظ أن ابا نصر الفارابي أراد ان يتزود من ثقافة البلدان العربية الاخرى ولذلك عاش حقبة من الزمن في مركزين عربيين آخرين في بلاد الشام هما : دمشق وحلب على عهد سيف الدولة الحمداني التغلبي المتوفى سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) وعاصر المتنبي شاعر العرب العظيم المقتول سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥م) . وترجح بعض الروايات انه زار مصر في أواخر ايامه (٤) سنة ٣٣٨ هـ (٩٤٩ م) . وكانت نهاية حياته الحافلة بالمبتكرات العلمية بدمشق بعد أن عاش ثمانين سنة حيث توفي في خلافة الراضي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠م) ودفن بباب الصغير بعد أن أخلد الى التصوف وانقطع عن الدنيا .

أما نسب الفارابي فلم يقطع به أحد المؤرخين فمنهم من جعله فارسي النسب مثل القاضي صاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠م) في كتابه طبقات الامم (٥) وابن ابي اصيبعة الخزرجي في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » (٦) . وقد جعله أحد المؤرخين وهو صلاح الدين الصفدي المتوفي سنة ٧٦٤ هـ (١٣٦٢م) من أصل تركي في كتابه « الوافي بالوفيات » (٧) باعتباره أنه ولد في فاراب التي سميت (اطرار) أو « اترار » من بلاد تركستان التي تعرف عند العرب بما وراء النهر .

واذا كان نسبه قد حوى اسمين اعجميين هما طرخان بمعنى رئيس اشراف ، وازلغ فلا يثبت ذلك كله ان ابا نصر الفارابي لم يكن عربي النسب للاسباب الاتية :

١ — لاعبرة للمكان الذى يولد فيه الشخص حين لا يكون له اثر كبير في تربيته وتعليمه وتوجيهه وجهة « معينة » كفاراب بالنسبة الى أبي نصر الفارابي ، وزمخشر بالنسبة الى الامام اللغوي الكبير جار الله محمود بن عمر الزمخشري وغيرهما .

٢ — ان وجود بعض الاسماء غير العربية في سلسلة نسب الاشخاص لا تدل دوما على أن اصحابها من غير العرب ، واليك ما يلقي بعض الاضواء على ما ذهبنا اليه في تفسير هذين الامرين .

لقد نسب كثير من العلماء الى مواطن لم يروها ولم يعيشوا فيها ، أو انهم كانوا فيها في عهد النشأة ثم غادروها الى غيرها من البلاد مثل : آل الشهرزوري المنسوبين الى شهرزور وهم عرب من بني شيبان . ومن اشهرهم كمال الدين الشهرزوري المتوفى سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦م) وهو فقيه شافعي وشاعر أديب ، ووزير من الكتاب ، تفقه ببغداد وتولى القضاء بالموصل ثم انتقل الى خدمة نور الدين محمود بن زنكي صاحب الشام وتولى الحكم فيها . واستناب ولده وأولاد اخيه ببلاد الشام (٨) . كما أن كثيرا من العلماء العرب في المشرق الاسلامي تسموا بأسماء اعجمية لانهم ولدوا في مواطن اعجمية ونسبوا اليها وهم في الاصل من سلالات عربية عريقة في العروبة ، نشأت في الجزيرة العربية من بينهم :

١ — هرم بن آزاد بن شرحبيل وهو من اجداد ابي خزيمة من ذرية ثابت الرعيني (٩)

٢ — ٣ — ابو عمر زاذان الكندي ، والمغيرة بن زاذان (١٠)

٤ — ٥ — مهران الضبي (١١) واسحاق بن راهويه المروزي التميمي (١٢) .

٦ — طاووس بن كيسان الهمذاني الخولاني من بني النمر بن قاسط من ربيعة (١٣)

٧ — بهرام الدارمي السمرقندي الذي ينص ابو سعد السمعاني على نسبه من بني دارم (١٤) .

٨ — ابن فورك الايذجي وهو من ذرية المهدي بن ابي جعفر المنصور العباسي (١٥) .

٩ — ١٠ — ماهان وخاقان . وقد ورد هذان الاسمان الاعجميان في نسب شخص من الامويين كما ذكر ذلك ياقوت في معجم البلدان (١٦) .

١١ — حمشاد بن سختويه بن مهرويه النيسابوري وهو ابو محمد ابن ابي الحسن التميمي (١٧) . وفي الانساب (١٨) ان ابن حمشاد هو ابن الحاكم الحافظ ابي عبد الله ابن البيع مؤلف تاريخ نيسابور ، ولما كانت أم الحاكم التي تسمى (برة) عربية فأخوها عربي وهو ابن حمشاد بن سختويه بن مهرويه .

١٢ و ١٣ و ١٤ — ابن زنجويه النسائي الازدي (١٩) وبشرويه الهروي السلمي(٢٠) وخميرويه الحيري النيسابوري السلمي (٢١) .

١٥ — سعدويه بن سليمان ابو عثمان الضبي ، البزاز الواسطي (٢٢) المتوفى سنة ٢٢٥ هـ .

١٦ — الوطواط رشيد الدين ابن مردويه البلخي الشاعر المتوفى سنة ٥٧٣ هـ (١١٧٧م) وهو من ذرية عمر بن الخطاب (٢٣) ... الخ

أما كلمة « الاصل » التي يستعملها المؤرخون والنسابون القدماء أو قولهم : « من اهل مدينة كذا » أو قولهم : العالم الخراساني ، أو العالم الفارسي ، أو العالم التركستاني التي ترد كثيرا في كتب التراجم فلا تعني دائما الانتساب الى غير العرب ، بل يراد بها في الغالب : الاقامة أو الولادة أو النشأة في ذلك البلد . فمن هؤلاء العلماء على سبيل المثال لا الحصر :

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

١ ــ ابو بكر الارجاني المتوفى سنة ٥٤٤ هـ الذي قالوا عنه ، من أبناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا . لم يكن فارسيا بل كان عربيا من الانصار . استمع الى العماد الكاتب الاصفهاني (٢٤) القرشي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠م) .. يقول فيه « منبت شجرته أرجان، وموطن اسرته : تستر وعسكر مكرم من خوزستان . وهو وان كان في العجم مولده ، فمن العرب محتده . سلفه القديم من الانصار ، لم يسمح بنظيره سالف الاعصار . اوسي الاس ، خزرجيه ، قيسي المنطق ، اياديه .... من أبناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا . جمع العذوبة ، والطيب في الري والريا » .

٢ ــ قيصر الخراساني المتوفى سنة ٢٠٧ هـ . يقولون عنه «خراساني الاصل» وهو عربي من كنانة من « انفسهم » (٢٥) .

٣ ــ العتبي الرازي المتوفى سنة ٤٢٧ هـ . يقولون: اصله من بلاد الري وهو عربي من نسل الصحابي عتبه بن غزوان المزني باني مدينة البصرة (٢٦).

٤ ــ ابو زكريا النيسابوري المتوفى سنة ٢٢٦هـ : يقولون : أصله من مدينة مرو وهو عربي من بني تميم من انفسهم (٢٧) .

٥ ــ ظهير الدين البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ أصله من بيهق من أعمال نيسابور عاصمة خراسان . وهو عربي من ابوين عالمين ابوه من سلالة خزيمة ابن ثابت الانصاري صاحب رسول الله (ص) .

ومئات غيرهم ذكرناهم في كتابنا عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية (٢٨) كانت تعج بهم بلاد خراسان ، وفارس وتركستان ، والسند ، واذربيجان . وقد يفهم من التراجم التي أوردها الحكيم ظهير الدين البيهقي الانصاري المتوفى سنة ٥٦٥ هـ في كتابه « تاريخ حكماء الاسلام » أن العربية كانت في تلك الديار لغة الدين والعلم والدولة وانه ندر في الحكماء الذين ترجم لهم في كتابه المذكور من كتب كتبه بغير العربية (٢٩) .

ولقد اجمع المؤرخون على أن محمد بن محمد الفارابي عاش في سباه في مدينة «فاراب» . وكانت فاراب « يومئذ كسائر بلاد تركستان » وفارس وخراسان واذربيجان قد انتشرت فيها اللغة العربية ، والادب العربي ، والثقافة الاسلامية في العصور الاسلامية الاولى وخرجت علماء فضلاء يمموا شطر البلاد العربية وتثقفوا بالثقافة العربية الاسلامية واصبحوا من كبار علماء العرب وأدبائهم كالبيروني والزمخشري وابن سينا وغيرهم . وقد ظهر ذلك جليا في مصنفاتهم التي دونوها باللغة العربية . ومن أشهر هؤلاء العلماء الذين انجبتهم فاراب ممن عاصروا الفيلسوف ابا نصر محمد الفارابي :

١ ــ ابو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ (١٠٠٣م) وهو من كبار العلماء العرب طارت شهرته بمصنفه المعروف بـ (الصحاح) الذي يعد من امهات كتب اللغة العربية . وكان الجوهري قد دخل العراق صغيرا كالحكيم ابي نصر الفارابي ، وسافر الى الحجاز ، وطاف البادية العربية ، وعاد الى خراسان ثم اقام بنيسابور وحاول الطيران فيها فمات .

٢ ــ ابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم الفارابي المتوفى سنة ٣٥٠ هـ (٩٦١م) وهو خال الجوهري . انتقل الى اليمن واقام بزبيد وحذق فيها العربية. وهو اديب عربي الف كتابا مهما باللغة العربية سماه « ديوان الادب » وقد طبع مؤخرا . وهو كما قال عنه : « ميزان اللغة ومعيار الكلام » .

٣ ــ المحدث الشهير عبد الله بن محمد بن مسلمة ابن حبيب بن عبد الوارث ابو محمد المقدسي الفارابي الذي يروي عنه ابو بكر وابو زرعة ابنا دجانة . وقد اثنى عليه ابو حاتم بن حبان البستي التميمي المتوفى سنة ٣٥٤هـ ..... الخ .

لم يبق ابو نصر محمد الفارابي في مدينته «فاراب» التي ولد بها في بلاد كازخستان بل رحل عنها صغيرا الى بغداد واتخذها موطنا له ، فبرزت قابلياته العلمية، ببغداد وفيها ذاعت شهرته : وفيها اصبح حكيما مشهورا وفيلسوفا قديرا .

وعلى هذا فليس لابي نصر الفارابي من فاراب الا عهد الطفولة والنشأة الاولى ثم غادرها الى بلاد العرب لا يعي شيئا من العلوم . وتربى ببغداد فأصبح عربي الدار والمربى واللغة والثقافة . عاش بها وببلاد الشام كما اسلفنا . « والانسان من حيث يوجد لا من حيث يولد » كما يقول بديع الزمان الهمذاني (٣٠) العربي المضري من أهل همذان .

ولم يرجع الفارابي بعد ذلك الى « فاراب بل قضى كل حياته ببغداد ودمشق وحلب فهو بذلك عالم عربي كبير استوطن بلادا عربية وزجى كل عمره في بيئة علمية تموج بالعلماء العرب ، وتزخر بالعلوم العربية ، والثقافة الاسلامية . » والانسان من حيث يثبت لا من حيث ينبت (٣١) . كما يقول بديع الزمان الهمذاني المضري ايضا .

٢ ــ الفارابي عربي اللغة والثقافة :

لم تكن بغداد موطنا للفارابي فحسب بل كان كل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اساتذته فيهامن العلماء البغداديين وكل الكتب التي درسها كانت من نتاج علماء بغداديين فقد تتلمذ لعلمائها ، ودرس عليهم ، واتقن العربية على ايديهم . ونبغ في علوم عدة من علوم العربية وعلوم الاوائل . درس العربية والنحو فيها على ابي بكر السراج .وقد روى انه كان يجتمع بأبي بكر السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق . كما درس الحكمة والمنطق على «يوحنا بن جيلان» الذي تلقى العلم هو وابراهيم المروزي على رجل من أهل مرو . ولا شك في أن الكندي ترك اثرا واضحا في ثقافة الفارابي لان الكندي نقل الهيات ارسطو التي تأثر بها الفارابي . كما درس الفارابي على أبي بشر بن متى الذي درس أيضا على ابراهيم المروزي ، وتعلم الفارابي صناعة الطب غير انه لم يمارسها اي انه لم يباشر مهنة التطبيب . وقد ساعدته عربيته ومعرفته عددا من اللغات على اتقان تلك العلوم ، على أن تمكنه من اللغة العربية هو الذي جعله يستعمل الفاظا ومصطلحات عربية الفلسفة والمنطق والحكمة تصعب جدا على من لا يتقن العربية اتقانا تاما .

لقد وصف المؤرخون أبا نصر الفارابي انه كان لا يفتأ يطالع كتب الحكمة ، وينظر فيها ، ويتطلع الى آثار الاقدمين التي ترجمت الى العربية في بيت الحكمة البغدادي على يد الكندي الفيلسوف العربي الشهير من سلالة الصحابي الاشعث بن قيس الكندي وغيره . واشتغل في حل كتب ارسطو . واتقن علم الموسيقى . واشتغل بالتصنيف والتأليف حتى صنف اكثر كتبه ببغداد (٣٢) وصنف بقيتها بدمشق وحلب برعاية الامير سيف الدولة الحمداني التغلبي الذي اكرم الفارابي كثيرا وعظمت منزلته عنده الى أن اعتزل الناس في أواخر عمره وتصوف وعاش معتكفا حتى وفاته عند سيف الدولة الحمداني الذي يقال عنه انه تزيا بزيه الصوفي وصلى عليه في نفر من أصحابه ، ورثاه على قبره .

ومما ينبغي ملاحظته في حياة الفارابي العلمية امران مهمان أولهما : أن ثقافته ببغداد والشام كانت ثقافة عربية ترتكز على علوم عربية وعلى مبادىء الدين الاسلامي ، وتعاليمه كما سنشرح ذلك . وثانيهما : أن مؤلفاته التي كانت تربو على المئتين كانت كلها بالعربية ..

وقد سماه المرحوم الاستاذ مصطفى عبد الرازق : « فيلسوف العرب » باعتباره كان زعيم « المتكلمين ». وكان قد اشتهر بذلك عدد من علماء الكلام كالكندي الذي كان قبل عصر الفارابي وبذلك اعتبر الفارابي زعيم اكبر فرقة فلسفية تعنى بالفلسفة العربية التي هي علم الكلام . وسماه الاستاذ محمد لطفي جمعه « ارسطو طاليس العرب » وقال الدكتور عثمان أمين في مقدمته لكتاب « احصاء العلوم » : ومهما يكن الامر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي . وقال عنه الدكتور ابراهيم مدكور : هو مؤسس الفلسفة العربية .

ويقول القاضي صاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٣هـ (١٠٧٠م) : ان الفارابي بز جميع الفلاسفة في المنطق ، وأربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم . وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرض طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٣٣) .

على ان نبوغ الفارابي في المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر، بل بين علاقة ذلك بالنحو . وبحث في نظرية المعرفة ، وقال : ان النحو قاصر على ضبط لسان العرب ، وأن المنطق (نحو) يضبط سائر الالسن ، ويصونها عن الزلل . وهذا الذي حداه الى البحث في المنطق بالتدريج من اللفظة الى الجملة المركبة ، الى الخطاب المسهب . وهذه طريقة ابتدعها . ومما لا شك فيه ان اتقانه للنحو العربي ساعده كثيرا على ضبط لغته العربية . وهذا يدل أيضا على أن ثقافته كانت عربية وكان اسلوبه بالعربية دقيقا وشيقا وكان محبا للمترادفات اللغوية .

٣ ــ الفارابي : مفكر عربي له مبتكراته وآراؤه الاصيلة

ابو نصر الفارابي مفكر عربي كبير له آراء علمية خاصة جعلته علما من أعلام الثقافة العربية . وقد توصل الى هذه الاراء بالابتكار ، والابداع . وكذلك في بحثه في الاصوات وطبيعتها وتوافقها ، وأنواع الانغام والاوزان ، فكلها من استنباطاته وابتكاراته ، لم يقلد بها احدا (٣٤) بل استطاع أن يصحح اغلاط من سبقه شأن علماء العرب الذين صححوا اغاليط اليونان . وتمكن أن يملأ الفراغ الذي تركوه . واهتدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد بين خطأهم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وتآلف الانغام السماوية . وشرح تموج الهواء في رنات الاثار ، معتمدا على تجاربه . وارشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن اخراج الاصوات المرغوبة . وكان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كما قال القاضي صاعد الاندلسي : « في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها واتقنها اتقانا لا مزيد عليه » .

ويظهر انه افاد من آداب العرب ونتاجهم الادبي والفني فكان يغني السامعين بما لابن حجاج من ذلك المجون الحلو في نغم يضحك السامع . واذا غنى باشعار متيمي العرب والرقيق من فراقياتهم وحزنياتهم في نغم النوى وما اشبه ذلك فان السامع يبكي .وكذلك حاله اذا اراد أن يشجع او يسمح او غير ذلك (٣٥) وكانت آلته الغريبة التي صنعها يحرك بها تلك الانفعالات (٣٦) .

٤ ــ ابو نصر الفارابي : مسلم متدين يستمد الهيانه من العقيدة الاسلامية :

يظهر ان بعض المؤرخين كابن الاثير وبعض المستشرقين وبعض ذوي النحل لم يفهموا الفارابي ونفوا فكرة الخلود عنده ونسبوا اليه القول بالمعاد الروحاني لا الجثماني وانكار البعث ، والجنة والنار . ويظهر ان بعض الذين اشادوا به انما اشادوا لانه انكر البعث والجنة والنار وقد نسبوا اليه انه قال في شرحه لارسطو : ان ارقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا ، وان الخير الاسمى هو ايضا في هذه الدنيا ، وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس الا من ترهات العجائز ! وهو بذلك كابن رشد الذي كان يقول : ان ما يولد ثم يموت ليس الخلود من صفاته . وقد كفر ابن رشد وعذب كما كفر الفارابي حين عزي اليه القول بالتناسخ لذلك لم يأبه بعض العلماء بآرائه التي تتعلق بالحكمة وقالوا : انها حوت كثيرا من الشكوك والريب .

انني ارى ان الفارابي لم يكن كذلك ، وانما كان يؤمن بالبعث ، ويرى خلود النفوس . ويقول بالنعيم الابدي والعذاب الابدي كما يفهم من مجموع ما جاء في كتابه « المدينة الفاضلة » . وفي رايي ايضا ان ابا نصر الفارابي كان مسلما مؤمنا بالاسلام لم يشأ أن يناقض الاسلام حتى في الجمع بين آراء افلاطون وارسطو . هذا الى ان الفارابي كان يؤمن كبقية المسلمين بوجود الله تعالى . والله في رايه هو : المالك لاعلى درجات الكمال ، المتلىء بالحقيقة الازلية . المكتفي بذاته بلا تغيير ولا تبديل . وهو العلة الاولى لكل الاشياء . وهو واحد فرد لا يتعدد . هو الله تعالى . والهيات الفارابي في نظرنا ليست مستمدة كلها من الهيات ارسطو التي نقلها الكندي وانما هي مستمدة من العقيدة الاسلامية التي تقول بأزلية الله تعالى ، وصفاته الاخرى التي اوردها القرآن الكريم في أسماء الله الحسنى . وكان يقول : ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا ، صحيح المزاج، متأدبا بآداب الاخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع (٣٧) أولا ، ويكون صينا عفيفا ، متحرجا ، صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ... ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، غير مخل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة .... ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور .

ومما يدل على ايمانه بالاخرة قوله : من لا يهذب علمه اخلاقه في الدنيا لا تسعد نفسه في الآخرة (٣٨) . هذا الى ما اشتهر به من الزهد والتصرف .

ومما لا يدع مجالا للشك في تدينه دعاؤه العظيم الذي ذكره ابن ابي اصيبعة الخزرجي ونقله عنه اكثر المؤرخين الذين كتبوا عن حياة الفارابي فقرات منه كلها تدل على ايمانه بالجنة والنار والانبياء والصديقين والشهداء . وبه يستشهد بما يدلل على آرائه وعقيدته من الآيات القرآنية فيدلل « على وحدانية الله تعالى وازليته وانه الله الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد (٣٩) » وعلى خضوع المخلوقات لله وتسبيحها باسمه (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (٤٠) .

واليك نص الدعاء المذكور كاملا لتتبين منه آراءه الدينية والدنيوية (٤١) .

١ ــ اللهم (اني اسألك) يا واجب الوجود ، ويا علة العلل ، يا قديما لم يزل ، ان تعصمني من الزلل ، وان تجعل لي من الامل ما ترضاه لي من عمل .

٢ ــ اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب ، وارزقني في فيامري حسن العواقب .
نجح مقاصدي والمطالب ، يا اله المشارق والمغارب
شعر .
رب الجوار الكنس السبع التي
انبجست عن الكون انبجاس الابهر
هن الفواعل عن مشيئته التي
عمت فضائلها جميع الجوهر
اصبحت أرجو الخير منك وامتري
زحلا ونفس عطارد والمشتري

٣ ــ اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الانبياء . وسعادات الاغنياء ، وعلوم الحكماء ، وخشوع الاتقياء .

٤ ــ اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء ، واجعلني من اخوان الصفا ، واصحاب الوفاء ، وسكان السماء مع الصديقين والشهداء . انت الله الذي لا اله الا انت ، علة الاشياء ، ونور الارض والسماء

امنحني فيضا من العقل ياذا الجلال والافضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني (شكر) ما اوليتني من نعمة . أرني الحق حقا والهمني اتباعه. والباطل باطلا واحرمني اعتقاده واستماعه . هذب نفسي من طينة الهيولى انك العلة الاولى .

يا علـــة الاشيـــاء جمعـــا والذي
كانت بـــه عن فيضـــة المتفجـــر
رب السموات الطبـــاق ومـــركز
في وســـطهن من الثرى والابحـــر
اني دعوتك مستجـــيرا مـــذنبـــا
فاغفر خطيئـــة مـــذنب ومقصـــر
هذب بفيض منك رب الكـــل من
كدر الطبيعة والعناصر عنصر (ي)

٥ ــ اللهم رب الاشخاص العلوية ، والاجرام الفلكية ، والارواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهـــوة البشرية ، وحب الشهوات والدنيا الدنية ، فاجعل عصمتك مجني من التخليط ، وتقواك حصني من التفريط ، انك بكل شيء محيط .

٦ ــ اللهم انقذني من اسر الطبائع الاربع . وانقلني الى جنابك الاوسع ، وجوارك الارفع .

٧ ــ اللهم اجعل الكفاية سببا لقطع مذموم العلائـــق التي بيني وبين الاجسام الترابية والهموم الكونية ، واجعل الحكمة سببا لاتحاد نفسي بالعوالم الالهية والارواح السماوية .

٨ ــ اللهم روح بـروح القدس الشريفة نفسي ، واثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي ، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة انسي .

٩ ــ اللهم الهمني الهدى وثبت ايماني بالتقوى ، وبغض الى نفسي حب الدنيا .

١٠ــ اللهم قو ذاتي على قهر الشهوات الفانية ، والحق نفسي بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية . في جنات عالية .

١١ــ سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بألسنة الحال والمقال ، انك المعطي (على) كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة ، وجاعل الوجود لهـــا بالقياس الى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات منها والاعراض مستحقة بآلائك شاكره فضائل نعماك ، « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (الاسراء ٤٤) .

١٢ــ سبحانك اللهم وتعاليت ، انك الله الاحد الفرد الصمد « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احـــد » (الاخلاص ٣ ــ ٤) .

١٣ــ اللهم انك قد سجنت نفسي في سجن من العناصر الاربعة (و) وكلت بافتراسها سباعا من الشهوات .

١٤ــ اللهم جد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك اليق ، وبالكرم الفائض الذي هو منك اجدر واخلق ، وامنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي ، وعجل لها بالاوبة الى مقامها القدسي ، واطلع على ظلمائها على شمسا مـــن العقل الفعال ، وامط عنها ظلمات الجهل والضلال، واجعل ما في قواها بالقوة كائنا بالفعل واخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء الـ[illegible] . « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النـــور » (البقرة ٢٥٧) .

١٥ــ اللهم ار نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها ، وبدلها من الاضغاث برؤى الخيرات والبشـــرى الصادقة في احلامها ، وطهرها من الاوســـاخ التي تاثرت بها عن محسوساتها واوهامها ، وامط عنها كدر الطبيعة وانزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة

الله الذي هداني وكفاني وآواني .

والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده وسلم تسليما .

٥ ــ اثر ابي نصر الفارابي في الحضارة العربية والحضارة الغربية

لابي نصر محمد بن محمد الفارابي نحو مئتي مؤلف بين كتاب ورسالة الف معظمها ببغداد كما اسلفنا ، والف بقيتها ببلاد الشام . وقد انتشرت كتبه في البلاد الاسلامية ولما كان الفارابي قد نقل كتب ارسطو الى العربيـــة وضبطها وشرحها فقد وصلت كتب ارسطو منقولة الـــى اللغات الاوربية القديمة والحديثة على النمط الـــذي كان يراه الفارابي . وقد وصلت كتبه الى بلاد الغرب باللغة العربية . وما ترجم منها الى اللغات الاجنبية ترجم عن الاصل العربي الذي دونت به . واكثر كتبه كـــانت موجوده بالشام وبعضها في خراسان . وقال ظهير الدين البيهقي الانصاري المتوفى سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) : (وقد رايت في خزانة كتب نقيب النقباء بالري من تصانيفه ما لم يقرع سمعي اسمه ، واكثر ما رايته كان بخطه وخط تلميذه ابي زكريا بن عدي) (٤٢) .

ومن كتبه التي تدل على معرفته بالادب العربي « كلام الشعر والقوافي » و « كتاب في اللغات » (٤٣) . هذا الى ان الفارابي الف كتبه كلها باللغة العربية . وقد ذكر ابن ابي اصيبعة الخزرجي المتوفى سنة ٦٦٨هـ (١٢٧٠م) وجمال الدين القفطي الشيباني المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨م) عددا كبيرا من تلك المؤلفـــات العربية (٤٤) .

ولئن اشتهر الفارابي بين العرب بشروحه لفلسفة ارسطو فانه لم يكتف بذلك بل الف جملة من الكتب التي تنم عن الاصالة في تفكيره . ومن هذه المؤلفات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الاصلية التي لم يقتبسها من الغير والتي توضح فلسفته الخاصة : كتابه « احصاء العلوم » الذي امتدحه العرب كثيرا ، فقال عنه القاضي صاعد الاندلسي : انه كتاب « شريف في احصاء العلوم » والتعريف باغراضها لم يسبق به ولا ذهب احد مذهبه فيه . ولا يستغني طلاب العلوم عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » (٤٥) وقد طبع لاول مرة سنة ١٩٣١م ثم اعيد طبعه سنة ١٩٤٩ م.

وتحدث عنه الطبيب العربي احمد بن القاسم المعروف بابن ابي اصيبعة الخزرجي في كتابه « عيون الانباء » وجمال الدين القفطي الشيباني في كتابه « تاريخ حكماء الاسلام » وغيرهما من القدما . والف فيه عدد من المؤلفين المحدثين كتبا قيمة .

ومن كتبه الاخرى التي تظهر اصالة آرائه : كتاب « نصوص الحكم » و « الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » و « اراء اهل المدينة الفاضلة » و « تحصيل السعادة » وهذه عدا مواهبه التي ظهرت في الموسيقى وبراعته فيها .

ولئن عرف الفارابي بالمعلم الثاني فلانه شرح مؤلفات ارسطو الذي يعتبر المعلم الاول . وكان ابو نصر الفارابي يوافق افلاطون حينا وحينا يوافق ارسطو وكان كما نوهنا به قبلا كثيرا ما يأتي باراء خاصة تكونت لديه بفضل نقاء النفس الذي اكتسبه من دراسة ما وراء الطبيعة ومن الشريعة الاسلامية ، وهي العلم الالهي ومن التصوف الذي ركن اليه . وقد تركت آراؤه العلمية اثارا واضحة في العلماء المسلمين والاوروبيين على حد سواء وانتفعوا بهـا .

ومن انتفع من كتب الفارابي ومؤلفاته : الرئيس ابو علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) ولم يصبح حكيما مشهورا الا بها . وفي هذا الصدد يقول الرئيس ابو علي بن سينا نفسه : « قرات كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت افهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه حتى قراته اربعين مرة ، وصار محفوظا وايست من فهمه . وقلت : لا سبيل الى فهمه . فبينما انا يوما بعد صلاة العصر في الوراقين واذا بدلال ينادي على مجلد فعرضه علي فرددته رد متبرم به ، معتقدا ان هذا العلم لا فائدة فيه : فقال اشتره فاني ابيعك اياه بثلاثة دراهم فاشتريته فاذا هو من تصانيف ابي نصر في اغراض ذلك الكتاب ، فرجعت الى بيتي واسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب وفهمته ، وفرحت فرحا شديدا . وتصدقت ثاني يوم على الفقراء بشيء كثير) (٤٦) وجاء في تاريخ البيهقي : « فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندي »(٤٧).

وقد ترجمت بعض مؤلفات الفارابي الباقية الى اللغات الاجنبية كالالمانية والعبرية . وترجم كتابه « احصاء العلوم » الى اللاتينية عدة ترجمات منذ القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ثم بحث فيه كثير من العلماء العرب والعلماء الغربيين . وتأثر به كل من كتب عن معاجم الكتب ، والموسوعات العلمية ، وعن نشأة العلوم وتدوين الكتب ، واللغة العربية وآدابها ونقل الغربيون منه فصولا كاملة من مؤلفاتهم (٤٨) وكثير منهم تأثروا به في مؤلفاتهم عن العلوم والموسيقى .

واخيرا فان ابا نصر محمد بن محمد الفارابي العظيم كان عالما عربيا مبتكرا ، وفيلسوفا عربيا مبدعا ، وموسيقيا عربيا بارعا وادبيا عربيا في علمه ، وثقافته ، وموطنه ومرباه ، ومؤلفا من كبار المؤلفين العرب ترك دويا في الشرق والغرب فحق على العالم ان يحتفلوا بذكراه طيب الله ثراه .

هوامش

(١) القفطي ص ٢٧٧
(٢) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٨ — ١٣٩
(٣) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٤
(٤) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٤
(٥) طبقات الامم
(٦) عيون الانبـاء ٢ : ١٣٤
(٧) الوافي بالوفيات ١ : ١٠٦
(٨) طبقات السبكي ٦ : ١١٧ — ١٢١ والكامل ٩ : ١٤١ ، ووفيات الاعيان ٣ : ٣٧٥ — ٣٧٨
(٩) الانساب ج٣ ص ١٢
(١٠) الانساب ج٣ ص ٢٢٦ و ٢٥٦
(١١) الانساب ج٣ ص ٢٣٥
(١٢) كتابنا « عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية ج١ ص ٢١٢ — ٢١٤ .
(١٣) الانساب ج٣ ص ٢٣٥
(١٤) ن.م ج٣ ص ٢٨٠
(١٥) معجم البلدان ج١ ص ٢٨٨
(١٦) ن.م ج١ ص ٣٣١
(١٧) تاريخ نيسابور الورقة ٤٣ ب
(١٨) الانساب ج٤ ص ١٦
(١٩) عروبة العلماء ج١ ص ٢٤٦
(٢٠) عروبة العلماء ج١ ص ١٧٨

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



الفارابي وعلم اللغة

بقلم : الدكتور ابراهيم السامرائي

ابو نصر الفارابي الفيلسوف العربي والمعلم الثاني أشهر من ان يعرف فمكانه بارز واضح في الفلسفة القديمة عامة وفي الفلسفة الاسلامية بوجه خاص . غير أني اثرت ان اكتب في الجانب اللغوي الذي افدته من دراستي لطائفة مما كتب الفارابي من مصنفات .

وصل الفارابي الى بغداد كما يقول ابن خلكان وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي ، فتعلمه واتقنه غاية الاتقان ثم اشتغل بعلوم الحكمة . وقد أشار الى مثل هذا الصفدي ، اما اللغات التي عرفها ما خلا العربية فهي اليونانية والسريانية والفارسية والسغدية . وقد أتيح له في بغداد

(٢١) عروبة العلماء ج١ ص ٤٤٧

(٢٢) تذكرة الحفاظ ج١ ص ٣٩٨ ــ ٣٩٩

(٢٣) معجم الادباء ج٧ ص ٩١ــ٩٥

(٢٤) الخريدة . الورقة ٣٠ ب ــ ٣١ أ وفيات الاعيان ج١ ص ١٣٤ ــ ١٣٩ ، الانساب : ج ١ ص ١٥٤ ــ ١٥٥

(٢٥) كتابنا : عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية ج١ ص١٧٠ .

(٢٦) ن٠م ج١ ص ٤٧٦ .

(٢٧) تهذيب التهذيب ج١١ ص ٢٩٦ ــ ٢٩٩ وكتابنا عروبة العلماء ج١ ص ١٨٨ ــ ١٨٩ .

(٢٨) ج١ طبعة وزارة الاعلام العراقية .

(٢٩) راجع مقدمة الكتاب للمرحوم محمد كرد علي ص ٨ــ٩

(٣٠) معجم الادباء ج١ ص ١١٧

(٣١) معجم الادباء ج١ ص ١١٧

(٣٢) عيون الانباء : ج٢ ص ١٣٨ ، الوافي : ج١ ص ١٠٨

(٣٣) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦

(٣٤)عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦ ، والقفطي ص ٢٧٧

(٣٥) الوافي ج١ ص ١٠٧

(٣٦) ابن ابي اصيبعة ٢ : ٣٤

(٣٧) راجع تاريخ حكماء الاسلام : ص ٣٤ــ٣٥

(٣٨) الوافي ١٠٧ ، ١٠٩

(٣٩) الاخلاص ٣ــ٤

(٤٠) الاية ٤٤ من سورة الاسراء

(٤١) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦ ــ ١٣٨

(٤٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١

(٤٣) الوافي بالوفيات ج١ ص ١١٠

(٤٤) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٨ والقفطي ص ١٨٢

(٤٥) طبقات الامم ص ٥٣

(٤٦) الوافي ج١ ص ١٠٨

(٤٧) تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١

(٤٨) راجع المقدمة الممتعة للدكتور عثمان امين لكتاب احصاء العلوم الذي حققه ونشره مرتين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ان يدرس النحو العربي على ابي بكر ابن السراج ، ويقرأ عليه ابن السراج المنطق كما أشار الى ذلك ابن ابي اصيبعة .

ويبدو من قراءة المادة التاريخية ان كلا من الفارابي وابن السراج افاد من الاخر . ان قدر هذه الفائدة يتبين من استقراء مادة الفارابي ومادة ابن السراج . لقد شاع وانتشر ان النحو العربي افاد من منطق ارسطو في التقسيمات والحدود لدى طائفة من الباحثين في عصرنا ، وذهب آخرون الى ابعد من هذا وذلك ان مادة القواعد النحوية الجوهرية استعيرت من نحو اللغات القديمة ولا سيما الاغريقية . وقد تصدى لهذه المقولة باحثون اخرون ليردوا عليهم . وليس فينا حاجة الى عرض آراء هذه الطائفة الاخيرة .

ولنعد الى ما افاده ابن السراج من الفارابي فنرى انه افاد المنطق ودرسه وشغل به ، ولقد قال في حكاية له مع الزجاج النحوي حين سأله الزجاج في مسألة فاخطأ في الجواب : « .... وانا تارك ما درست منذ قرأت الكتاب » يعني « كتاب سيبويه » لاني شغلت عنه بالمنطق والموسيقى ، وانا اعاود ، فعاود ما صنف .... » (١) .

ومع هذا فقد استغرب النحاة مسائل في كتاب « الاصول » لابن السراج فقد ذكر المرزباني انه « صنف كتابا في النحو سماه الاصول » انتزعه من « كتاب سيبويه » وجعل اصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين ، فاعجب بهذا اللفظ الفلسفيون .

وانما ادخل فيه لفظ التقاسيم ، فأما المعنى فهو كله من « كتاب سيبويه » على ما قسمه ورتبه الا انه عول فيه على مسائل الاخفش ومذاهب الكوفيين وخالف اصول البصريين في ابواب كثيرة لتركه النظر في النحو واقباله على الموسيقى » (٢) .

من هنا نعرف ان النحو في القرن الثالث الهجري التقى مع المنطق والفلسفة فكان اثر ذلك في كتاب « الاصول » لابن السراج . غير ان هذا الاثر لا يدخل في صميم المادة النحوية وانما ينصرف الى « التقاسيم » كما تشير الى ذلك الاخبار التي عرفناها في المصادر القديمة .

ولنرجع الى ما افاده الفارابي من ابن السراج من العلم اللغوي فيبدو لنا ذلك واضحا في جملة من النصوص التي تضمنتها كتبه ومصنفاته المنطقية وهي :

١ ــ كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، نشره وحققه محسن مهدي (دار المشرق ببيروت)

٢ ــ كتاب الحروف ، حققه محسن مهدي (دار المشرق ببيروت) .

٣ ــ كتاب التنبيه على سبيل السعادة نشرة حيدر آباد عام ١٣٤٦ .

٤ ــ فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق . (نشرة دنلوب ص ٢٦٦ ونشرة توركر ص ٢٠٣) .

٥ ــ كتاب القياس الصغير أو كتاب المختصر الصغير في كيفية القياس أو كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين (راجع نشرة توركر ص ٢٤٤) .

٦ ــ رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق (راجع نشرة توركر) .

٧ ــ كتاب اياغرجي اي المدخل (راجع نشرة دنلوب ص ١١٨) (٣) .

أقول في هذه النصوص عرض لمباحث منطقية يبدو جليا فيها اثر العلم اللغوي في « صناعة المنطق » كما قال ابو نصر الفارابي . ومن المفيد ان نعرض للعلاقة بين علم المنطق وعلم اللغة لنبين هذه العلاقة وكيف كانت مثار الجدل والنقاش في عصر الفارابي نفسه . ولا بد لنا ان نشير الى المناظرة الشهيرة التي جرت بين ابي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم والفيلسوف المنطقي النسطوري ابي بشر متي بن يونس في بغداد وحضرها عدد من أهل العلم والاختصاص ومنهم علي بن عيس الرماني الذي كتب المناظرة ورواها مشروحة واملاها على ابي حيان التوحيدي (٤) . وقد كانت هذه المناظرة عند علماء اللغة والنحو نصرا كبيرا احرزه النحاة على المنطقة ، وقد نجح السيرافي في رد ابي بشر متي بن يونس ودحض حججه واظهاره بمظهر الجاهل للغة والنحو وكيف يتأتى لمنطقي البراعة في صناعة المنطق وهو لا يتقن مسائل اللغة والنحو اذا عرفنا ان شيئا كبيرا من صناعة المنطق في مادته ومصطلحه مستعار من المصطلح اللغوي ومادته .

ولا أريد ان ابحث في اولية هذا المصطلح القديم أكان مما ابدعه النحاة واستعاره منهم اهل المنطق أم كان على العكس من ذلك فهذه مسألة يصعب ان نقطع بها وان كنت أميل الى ان جل المصطلح اللغوي النحوي هو مما ورد في علم المتقدمين من علماء النحو وكان ذلك في عصر استبعد فيه ان يكون للمنطق الصورة المشرقة المشعة التي نعرفها في القرنين الثالث والرابع الهجريين .

قلت ان تلك المناظرة قد اشتهرت في القرن الثالث الهجري وذلك في سنة ٣٢٨ هـ واحتفل أهل الاختصاص والعلم بها ايما احتفال . وكان الفارابي يومئذ ببغداد وقد تصدى للتدريس فكان له طلاب علم يأخذون عنه المنطق والفلسفة . ومن الطبيعي ان تكون المناظرة مادة

من اهتمام الفيلسوف ابي نصر الفارابي ولا بد ان يكون قد علق على شيء مما جاء فيها في مباحثه المنطقية وان لم يذكرها وينص عليها . والذي نعرفه ان المعلم الثاني عاصر ابا بشر بن يونس ولعله اخذ عنه شيئا وان كان هذا غير مقطوع به . وقد اشار الدكتور محسن مهدي الى شيء من هذه النتيجة وهي انه ربما علق الفارابي على ما جاء في المناظرة فأجاب عن اسئلة تلامذته التي تتصل بعلاقة اللغة بالمنطق فكان ذلك شيئا مما جاء في فصول كتبه التي عرضت لهذا الموضوع .

ولنعرض لشيء مما جاء في هذه المصنفات التي خلفها الفارابي ولنبدأ « بكتاب الحروف » فنقول :

ان ما نفيده من الكتاب ما قدمه الفيلسوف الفارابي في شروحه لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية وما خلا العربية من لغات ، كما نفيد الطرائق التي اهتدى اليها نقلة العلم والتراجمة للمصطلح من اليونانية والسريانية ، وكيف ينسرب المصطلح من اصله وهو معنى عام الى اخر اصطلاحي خاص . ومن هنا لا بد من العرض لتاريخ اللغة ونشأتها وتطورها ونضجها وانتقالها الى لغة فلسفية .

ومن غير شك ان كتاب الحروف تفسير لكتاب « ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس » (٥) .

ان مادة « الحروف » تشمل حروف الهجاء وهي بهذا « صوت له فصل ما يحدث فيه بقرع شيء من اجزاء الفم ... وفصولها التي يتميز بها بعضها انما تختلف باختلاف اجزاء الفم القارعة او المقروعة » (٦) . وقد بحث الفارابي في مادة حدوث الحروف والفاظها في « كتاب الحروف » ص١٣٤ ــ ١٣٧ ان ما يسمى بـ « حروف المعاني » عند اللغويين بين النحاة يسمى عند اهل المنطق بـ « الادوات » ويسميها الفارابي بـ « الحروف التي وضعت دالة على معان » (٧) . على ان خلافا لا بد ان يكون في دلالة هذه « الادوات » .

جاء في كتاب سيبويه : باب علم ما في الكلم من العربية ، فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل ... واما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو ثم وسوف وواو القسم ولام الاضافة ونحو هذا وقد جاء مثل هذا عند الفارابي غير انه يطلق « الفاظ » على ما تقيد مادة « الكلم » عند سيبويه ، والكلم عند الفارابي هي الافعال عند النحاة العرب . اما الاسماء والحروف فالاتفاق بين النحويين واهل المنطق حاصل فيها .

وقد تناول الفارابي طائفة من هذه الادوات اي الحروف في كتابيه « الحروف » و « الالفاظ » مشيرا الى الاختلاف بين ما اصطلح هو والمناطقة عليه وما اصطلح عليه النحويون .

ولقد قرر اهل الاختصاص من الدارسين في الفلسفة والمنطق ان « كتاب الحروف » تفسير لكتاب ارسطوطاليس في « ما بعد الطبيعة » الا ان بين الكتابين فروقا ظاهرة سببها على ما ارى ان الفارابي افاد من علم اللغة العربية مواد كثيرة فلم يتكيء على الالفاظ والمعاني التي جاء بها ارسطوطاليس في « ما بعد الطبيعة » بل اعتمد على الشواهد العربية واهمل ابوابا من كتاب ارسطوطاليس لم يتناولها بالشرح .

ويحسن بنا ان نعرض لمواد « كتاب الحروف » لنرى عظم المادة اللغوية واستعمالها في « المنطق » .

يتناول الفارابي في الفصل الاول من الباب الاول مسألة « ان » فيقول :

اما بعد فان معنى « انّ » الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء .

وموضع انّ وان في جميع الالسنة بين . وهو في الفارسية كاف مكسورة حينا وكاف مفتوحة حينا ، وفي اليونانية « أن و أون » ، وكلاهما تأكيد الا ان « أون » الثانية اشد تأكيدا ... ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل « انية » الشيء وهو بعينه وماهيته .. (٨)

ويتناول في الفصل الثاني حرف « متى » .

وهذا يعني ان في دلالة الحروف لدى المناطقة كما ذهب اليه الفارابي توسعا ذلك أن « متى » عند النحويين اسم للظرفية الزمانية .

يقول الفارابي : وحرف « متى » يستعمل سؤالا عن الحادث من نسبته الى الزمان المحدد المنطبق عليه وعن نهايتي ذلك الزمان المنطبقين على نهايتي وجود ذلك الحادث جسما او غير جسم بعد أن يكون متحركا او ساكنا ، أو في ساكن أو متحرك .. (٩)

ويتناول في الفصل السابع « اشكال الالفاظ وتصريفها » ويدخل في هذا الفصل الالفاظ الدالة على المقولات ــ اشكالها وتصريفها . وتركيب الالفاظ واصناف الاقاويل وحدوث الالفاظ وتقديرها ومكافحتها للمعقولات والالفاظ اشبه بالمعقولات التي في النفس من ان تشبه التي خارج النفس ، ثم الالفاظ المشتقة والالفاظ غير المشتقة (١٠) .

ويبدو ان اهل المنطق تصرفوا بالعربية من حيث الاشتقاق على نحو لم يعرفه اهل العربية فهم أول من استعمل « المصدر الصناعي » فقالوا « العالمية » من العلم و « الانسانية » من الانسان وتوسعوا في ذلك حتى صار مادة من مواد اللغة ، وقد هيأوا من ذلك مادة اصطلاحية لكثير من مصطلحات العلم الجديد في العصور القديمة . (١١) .

ويتناول الفارابي في الفصل الثامن (١٢) موضوع «النسبة». والنسبة تعني عند النحويين باب «النسب»

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المعروف وباب ما يسمى « الاضافـــة » . وهي عند المنطقيين شيء لايبعد عن فهم المنطقيين بالاضافة الى ان الجملة كل شيئين ارتبطا بتوسط حرف من الحروف التي يسمونها حرف النسبة ــ مثل « من » و « عن » و «على» و «في» وسائر الحروف التي تشاكلها . (١٣) ثم يعرض الفارابي الى دخول هذه الفوائـــد في علم المساق . واظن ان علم المنطق في اللغة العربية قد افاد من العلم اللغوي النحوي مادة شرح بها واستعـــان بواسطتها على بسط منطق ارسطوطاليس .

ويبدو ان شيئا من المصطلح النحوي القديم قد بني على اجتهادات اهل المنطق فالذي نعرفه ان النحاة الكوفيين يستعملون مصطلـــح « حـــروف الاضافة ويريدون بها « حروف الجر » التي استعملها اهل النحو من البصريين الاوائل . ان ذلك ليبدو من خلال الفصل العاشر في « الاضافة والمنطق » (١٤) حيث يقـــول الفارابي :

« واما ما سبيله ان يجاب في جواب « أين الشيء » فانه انما يجاب فيه أولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة ، وفي اكثر الاحيان حرف «في» مثل قولنا » اين يزيد « فيقال : « في البيت » أو « في السوق » .

ثم ان الكلام في « الموضوع بذاته » و « المحمول عليه » في الفصل الرابع عشر (١٥) ليذكرنا بموضوع المسند والمسند اليه الذي أشار اليه سيبويـــه في «الكتاب» .

ويتناول الفارابي في الفصل العشرين « حدوث حروف الامة والفاظها » .

« ويبين أن العوام والجمهور هم اسبق في الزمان من الخواص . والمعارف المشتركة التي هي بادىء رأي الجميع هي اسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها وهذه جميعا هـــي المعارف العامية .... » (١٦)

وفي الفصل الحادي والعشرين عرض الى نشأة اللغة والحاجة التي حفزت الانسان الى وضع شيء يستدل به على الموجودات المدركة بالحس المعبر عنهـــا بالاصوات التي اهتدى اليها (١٧) .

ثم يتناول الفارابي في « كتاب الحروف » في فصول عدة فيه الادوات التي يعبر بها عن المعانـــــي والتي اصطلح عليها بـــ « الحروف » في « المنطق » والتـــي سماها بـــ « حروف السؤال » مثل « ما » و « اي » و « هل » و « كيف » وهكذا ينتهي « كتاب الحروف » الذي قام على الجمع بين المادة اللغوية وطرائقها في « علم المنطق » .

ولنعرض لكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » لنتبين علاقة اللغة بالمنطق وما افاده الفارابي من العلم اللغوي في الاهتداء الى المنطق وعرضه لما جاء في مصنفات الاغريق .

قال ابو نصر الفارابي : ان الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم ــ والكلم هي التي يسميها اهل العلم باللسان العربي الافعال ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم .

فالاسماء مثل زيد وعمرو وانسان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعـــد وأبيض وأسود وبالجملة كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى .

والكلم هي الافعال مثل مشى ويمشي وسيمشي وضرب ويضرب وسيضرب وما اشبه ذلك . وبالجملة فان الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانـــه فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب ، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الان .

والمركب من الاسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا : زيد قائم ، وعمرو انسان ، وفرس حيوان ، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما اشبـــه ذلـــك .

ومن الالفاظ الدالة الالفاظ التي يسميها النحويون الحروف التي وضعت دالة على معان .

وهذه الحروف هي ايضا اصناف كثيرة ، غير أن العادة لم تجر من اصحاب علم النحو العربي الى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها اسم يخصه ، فينبغي أن نستعمل في تعديد اصنافها الاسامي التي تأدت الينا عن اهل العلم بالنحو من اهل اللسان اليوناني فانهم فردوا كل صنف منها باسم خاص . فصنف منها يسمونه الخوالف ، وصنف منها يسمونه الواصلات وصنـــف منها يسمونه الواسطة وصنف يسمونه الحواشي ، وصنف منها يسمونه الروابط . وهذه الحروف منها ما قد يقرن بالاسماء ، ومنها ما قد يقرن بالكلم ومنها ما قـــد يقرن بالمركب منهما وكل حرف من هذه قرن بلفـــظ فانه يدل على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال مـــن الاحوال » (١٨) .

ان هذا يشير الينا الى ان الفارابي افاد من العربية ومما توصل اليه اهل صناعة النحو كما افاد من المصطلح اليوناني في الاحوال التي وجد فيها العربية خالية مـــن نوع يفيد فائدة خاصة . كاستعماله « الخوالـــف » و « الواصلات » و « الروابط » و « الحواشي » .

ثم يقول الفارابي : لا وينبغي أن تعلم أن أصناف الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل اصحـــاب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى اخر . وربما وجد من الالفاظ ما يستعمله اهلصناعة على معنى ما ويستعمله اهل صناعة اخرى على معنى اخر . وصناعة النحو تنظر في اصناف الالفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند اصحاب العلوم » (١٩).

ثم يتناول « الخوالف » مثل الحاء من حرم ومثل انا. والواصلات مثل الف ولام التعريف والذي واشباهه ويا ويا ايها وكل وبعض . والواسطة مثل من وعن والى وعلى . ثم الحواشي وهي ان، وليس ولا، ونعم، وليت شعري ، وكأن ولعل وعسى ، وكم ، ومتى ، واين ، وهل وكيف ، واي وايما ، ولم وما بال وماشأن، واما ، وان كان وكلما كان ، ومتى كان ، واذا كان ، ولما واذ ، واما ولكن ولكن والا أن ، وكي واللام التي تقوم مقامه ، ولان ، ومن أجل ، ومن قبل واذن وما قام مقامه . (٢٠)

ان « كتاب الالفاظ » للفارابي وثيقة جيدة نستدل بها على ما افاده المعلم الثاني من علم العربية ما ذهب اليه ارسطوطاليس في كتابه «المقاولات» وغيره من الكتب .

ويحسن بنا ان نعرض لكتاب للفارابي لم يحظ بعناية الدارسين وهو « كتاب التنبيه على سبيل السعادة » ، وموضوع هذا الكتاب البحث في قوى النفس عامة . وقوى « التمييز » و « الذهن » خاصة وتعديدها وتحديدها ، والصنائع والعلوم التي تحصل لنا بها جودة التمييز التي تحصل بقوة الذهن الى ان ينتهي الى بحث « صناعة المنطق » وعلاقته بصناعة النحو (٢١) . فبين أن المنطق هو أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي ويشير الى ضرورة الشروع باحضار « اصناف الالفاظ الدالة على اصناف المعاني المعقولة » (٢٢) .

وفي الفقرة الاخيرة يشير الفارابي الى علاقة هذا الكتاب بالكتب المنطقية وهذا نصها :

« ولما كانت صناعة النحو التي تشتمل على اصناف الالفاظ الدالة ، وجب أن تكون صناعة النحو لها غنى ما في الوقوف والتنبيه على اوائل هذه الصناعة . فلذلك ينبغي أن يأخذ من صناعة النحو مقدار الكفاية في التنبيه على اوائل هذه الصناعة . أو يتولى بحسن تعديد اصناف الالفاظ التي من عادة اهل اللسان الذي يدل على ما تشتمل عليه هذه الصناعة اذا اتفق ان لم يكن لاهل ذلك اللسان صناعة تعدد فيها اصناف الالفاظ التي هي في لغتهم .

فلذلك يتبين ما عمل من قدم في المدخل الى المنطق اشياء هي من علم النحو واخذ منه مقدار الكفاية، بل اخلق أو « الحق » انه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم .

ومن سلك غير هذا المسلك فقد اغفل او اهمل الترتيب الصناعي . ونحن اذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذي يوجبه الصناعة ، فقد ينبغي أن تفتح كتابا من كتب الاوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعة تعديد اصناف الالفاظ الدالة . فيجب أن نبتديء به ونجعله تاليا لهذا الكتاب » (٢٣) .

وهذه الفقرة الاخيرة تدلنا على مبلغ اعتماد مادة المنطق على علم العربية وما افاده من علم اللسان في استخدامه في صناعة المنطق .

هذا عرض موجز لمادة تتصل بالعلم اللغوي في العربية وطرائق استخدامها في صناعة المنطق في مصنفات المعلم الثاني ابي نصر الفارابي .

ويحسن بي أن اختم هذا الموجز بالاشارة الى أن الفلاسفة والمناطقة كانوا قداهتدوا الى مسألة«تعريب» المصطلح الفني لا ترجمته ولذلك قالوا : انا لو طبقنا ، وريطوريقا وسوفسطيقا ، وطوبيقا ومثله غراماطيقا وارثماطيقا كما قالوا جغرافيا وموسيقيا وقاطوغورباس والساغوجي وغير ذلك .

وهذا يدل على أن المتقدمين قد تتحرروا وتوسعوا فلم يغلقوا عليهم الابواب احتفاء بالعربية وحدها وانما تجاوزوا ذلك فاهتدوا الى ما يسمى بـ «المعرب» . غير ان هذه المعربات بقيت خاصة بهم لا يعرفها الدارسون من غير اهل المنطق والفلسفة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هوامش

(١) القفطي ، انباه الرواة ١٤٨/٣ ــ ١٤٩ وانظر الفهرست ص ٦٢ (الطبعة الاوروبية) .

(٢) انباه الرواة ١٤٩/٣ ص ١٨٧ وقارن نشرة دنلوب ص ٢٢٢ ــ ٢٢٥ .

(٣) انظر مقدمة كتاب الالفاظ تحقيق محسن مهدي ص ٢٢ ــ ٢٣ التي جاء فيها شرح واف لمادة هذه النصوص وعلاقة بعضها ببعض .

(٤) الامتاع والمؤانسة ج١ ص ١٠٧ ــ ١٢٨ .

(٥) انظر مقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف ص ٢٧ .

(٦) الفارابي شرح العبارة ص ٢٩ س ١٠ ــ ١٢ المقدمة ص ٢٨ .

(٧) المصدر السابق ص ٤٣

(٨) كتاب الحروف ٦١

(٩) المصـــدر السابق ص ٦٢

(١٠) المصدر السابق ص ٧٥ ــ ٨٢ .

(١١) المصدر نفسه ص ٨٠

(١٢) المصدر السابق ص ٨٢ .

(١٣) المصدر السابق ص ٨٣ .

(١٤) المصدر السابق ص ٨٨ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٦٠ ــ ١١٠

(١٦) المصدر السابق ص ١٣٤ .

(١٧) المصدر السابق ص ١٣٧ .

(١٨) كتـــاب الالفاظ ص ٧١ ــ ٧٢ .

(١٩) المصدر السابق ص ٤٣ .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ ــ ٥٦

(٢١) الفارابي ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة ص ٢١ .

(٢٢) المصدر السابق ص ٢٥

(٢٣) المصدر السابق ص ٢٥ ــ ٢٦ عن كتاب الالفاظ ص ٢٦ .

الأديب

تصدر في مطلع كل شهر

يساهم في تحريرها

أدباء العربية

من المحيط الى الخليج

تحمل اليكم الأنباء الثقافية والأدبية

في العالم العربي



المنهج عند الفارابي

بقلم الدكتور

عثمان عيسى شاهين

لا ضير في ان يشير الباحث في ايجاز ، ــ وهو يحاول دراسة المنهج عند الفارابي ، ــ الى حياتـــه وثقافته ، لان هذه الاشارة قد تعاون في تفهم التيـــار الحضاري ، الروحي ، الذي كان يعيش المؤلف فيه .

ولد فيلسوفنا ، وهو من مدينة فاراب ، في اقليم خراسان التركي سنة ٢٥٩ هـ = ٨٧٠ ميلادية . دخل العراق ، واستوطن بغداد ، توفي عام ٣٣٩ هـ = ٩٥٠

ميلادية ، وله من العمر ثمانون عاما . كان الفارابي ، وهو صاحب رسالة قضى حياته كلها ايمانا بها وعملا لها ، ـــ محبا للاسفار والتنقل ، لا يستقر في بلد واحد بعض الوقت حتى يرحل منه الى غيره . اعطته الاسفار النظرة الشافية ، التجربة الواعية والتأمل الفريد . كان تصور رسالته كفيلسوف يخرجه ، في بعض الاحوال ، من عزلة النظر والتأمل ، يصله بجوانب الحياة العملية ، تتمثل هنا ، ومن غير شك ،تصوراته في آراء أهل المدينة الفاضلة ، تتناغم ، مع هذه وبحق، جوانب دراساته ، في بعض مصنفاته الاخرى ، عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية .

لا يستطيع الكاتب ان يتجاهل ، ـــ وهو يدرس جوانب الفلسفة الفارابية، ـــ تأثير منهج ارسطاطاليس الاستاذ على المعلم الثاني . قد يتساءل عن الخصائص الذاتية التي يمكن أن تجمع أو تفرق بينهما من حيث طبيعة الدراسة والاداء ، الى أي مدى يمكن تفهم نصوص الفيلسوفين حتى تستخرج منها النظرة الثاقبة والجوهرية ؟ تسمح لنا دراسة المنهج الطبيعي عند ارسطاطاليس بأن نتعرف على نظرته للعالم . من الصعوبة أن ندقق ، نسبة لاختلاف الموضوعات المتشابكة من جهة ، ولان الطبيعيات تشتمل عنده على علم الحياة ، والكيمياء من جهة ثانية . ان ما يمكن أن يشار اليه الان باسم « الطبيعة » ، وما تستدعيه هذه المواد المتباينة من معالجات متنوعة ، يعد المظهر للبحوث الطبيعية المختلفة عند ارسطاطاليس . اننا نتساءل اذن ، قبل كل دراسة ، عن الوحدة ، أو حتى عن الوجود لمنهج طبيعي .

تحتل التجربة في هذه البحوث عن الفلسفة الطبيعية ، من حيث النظر والواقع ، مكانا ذا نظرة اولى متفردة . اننا سوف نحاول ، من غير أن نزعم احصاء جميع الوقائع التي سجلها ارسطاطاليس ، ان نحدد بالدقة طبيعة ، قيمة والدور الذي يمكن أن تلعبه التجربة في المنهج ، هذه التجربة التي لا نجد لها المكان الواضح المتفرد والمرموق عند الفارابي . اننا سوف نحاول اكتشاف كيف أن هذه المعطيات الثرة ، الفنية والمتنوعة قد وضعت في نظام ، كيف أن عملية التنظيم ، اذا نظر الى انها ذات اهمية بالنسبة لعملية التجربة ، قد استطاعت أن تحدد الرابطة بينها وبين الجوانب الاخرى .

ان التصورات الذهنية الكبرى ، ـــ التي تصلح كاطار لجميع البحوث الارسطية ، ـــ من أمثال الجوهر والعرض ، القوة والفعل ، التناهي واللاتناهي ، تتضح لنا حقيقة وكأنها خصائص للفلسفة والعلم ، انها تقوم الاداة الصادقة للمعرفة عنده . من أين استطاع أن يستخرج نتائج هذه كلها ؟ تلكم هي المشكلة الكبرى التي يضيء حلها المنهج ، والتي يجب ان تقود ، على وجه الخصوص ، الى تفهم الالتباسات التي ظهرت أكثر من مرة في مذهب المعلم الاول . أو لم نجد ثمة التباسات في كتب الفارابي ، وخاصة حينما نتساءل عن المنهج الذي اتبعه في المدينة الفاضلة ، هل ثمة واحد أم مناهج متباينة تقود اليها طبيعة الموضوعات التي يعالجها المؤلف ؟

كان الفارابي يعني نفسه ، شأنه ككل فيلسوف أو كاتب أو فنان ، ومهما يوجه اليه من نقد عابر ، بالتفكير المتصل في المنهج ، ينأى من أجله عن الناس كي يخلص الى تأملاته . ألم يقل أن مقامه بدمشق لم يكن غالبا الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، أو لم يذكر انه كان ازهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر ملبس ولا مسكن ؟ كان الفارابي يمايش النصوص ، وهذا ادق خصائص المنهج ، لمدى طويل ، وقد وجد مكتوبا بخطه على كتاب النفس لارسطاطاليس : «قرأت هذا الكتاب مائة مرة» . لم يضع ارسطاطاليس في الطوبيقا ، المنهج الجدلي من حيث معارضته للمنهج العلمي ، ولكن نظر اليه من حيث معارضته للمناهج العلمية المختلفة . انه أصر ، في الحقيقة ، على الجانب الذي يرى بأن المنهج الجدلي عام ، على حين أن المناهج العلمية خاصة ، تتسق مع موضوعها ، تتميز بالتحديد، ولا يمكن أن تتجاوز هذا العلم الى ذاك . مهما يشار ، من ناحية ذاتية باطنية ، الى بعض فصول المدينة الفاضلة التي كان المنهج يستدعي تقديمها أو وضعها في موضع آخر ، مهما يقال عن هذا ، ـــ والناقد ليس هو الكاتب ، ـــ فأن جوانب الاتساق والنظام تبدو ماثلة للعيان . ان ما يستأثر باللب ، منذ البداية ، في بحوث ارسطاطاليس ، ليس هو المجهود الذي بذل في تنظيم العلوم ووضعها من ناحية منهجية ، ليس هو الحلم باقامة منهج كلي شامل كما أراده ديكارت ، ولكن هو ذلك اليقين ، هو تلك التصريحات التي تؤكد كينونة كل علم ، وخاصية منهجه ، مخالفة بهذا التصورات الغامضة ، غير المحددة ، والتي يمكن أن تطلق عليها صفة التعميم .

قد يتساءل الباحث ، وهو يحاول ان يتفهم طبيعة خاصية المنهج والعناصر الذاتية التي تكون الفلسفة الفارابية ، كيف استطاعت أن تحقق هذه ما كان مرجوا منها في مسار الحياة الروحية عند المسلمين ؟ كانت اجزاؤها ترتبط بعضها بالبعض ارتباطا محكما وثيقا ، يتمثل فيها عنصر الانتقاء والتوفيق . كانت تنظر الى الامور من كل ناحية ، تحاول البحث في الاحتمالات الممكنة ، علها تصل بهذا الى البناء في المنهج والاسلوب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اذا كان الاشتغال بالفلسفة لا ينبع ، في الحقيقة ، طمعا في الشهرة او الرياسة او المال ، فان الفيلسوف الكامل يحصل ، — في تفرقة منهجية واضحة ، — وكما هو الحال بين تصور عالمي الحقائق والظواهر عند افلاطون ، على العلم الكلي ، على الفضائل النظرية اولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية . يحاول الفيلسوف الزور او الباطل ان يشرع من العلوم ماهو غير مهيأ له . والفارابي ، الذي انشأ مذهبا فلسفيا متكاملا ، اخذ عنه ابن سينا ، ابن رشد ، وغيرهما من فلاسفة العرب ، — اذا اشرنا الى هذا في ايجاز ، — والذي اراد ان يعيش وفقا للمبادىء التي وضعها في مذهبه ، يحاول ان يربط ، أن يوحد بين الفلسفة وبقية العلوم الاخرى . مهما قيل عن كتابه : الجمع بين رأيي الحكيمين ، من حيث المحتوى ، مهما وجه اليه من نقد، فانه يعد ، — من ناحية منهجية ليس غير ، — محاولة صادقة للدفاع بحرارة عن وحدة الفلسفة . لم ينس ان يقول ، في بعض دراساته ، ان الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين . توجد في الملة التي هي شبيهة بالفلسفة ، جوانب نظرية وعملية . يعاون العلم البرهاني ، وهو جزء من الفلسفة ، في تصور الافعال المقدرة في الملة . تعاون الاراء النظرية في الملة الفاضلة على وصف الله تعالى ، الملائكة الروحانيين ، مراتبهم ومنازلهم من الله تعالى ، على حين أن الجوانب الارادية منها تعاون على وصف الانبياء الملوك الافاضل ائمة الهدى والحق .

طبعت الفلسفة الارسطية ، وهي تحاول ان تفرق في كثير من دراساتها بين الجوانب النظرية والارادية ، تصوري الفارابي وابن سينا . ان مايستأثر باللب ، منذ البداية ، في الطبيعيات الارسطية ، هو اختلاف الموضوعات التي تكونها ، حيث نجد بحوثا ذات صبغة تجريدية ، رياضية ، حيث تتكاثر البراهين ذات المظهر الجبري، اذ تحل الحروف مكان الموضوعات الجامدة . ان هذا الاختلاف في التقديم ينتسب ، في اصح احواله ، الى تباين الموضوعات ، اذ أن منهج العلم يخضع الى موضوعه . لا تختلف المناهج فقط من حيث وجود الانظمة العلمية الكبرى المتباينة ، من حيث التأمل ، الفعل ، الانتاج ، ولكنها كذلك في داخل كل واحد من هذه المجموعات ، في الطرائق التي يجب أن تكون بموجبها متباينة ، متنوعة ، ومتناغمة مع طبيعة الموضوعات . ان العلم الذي يتمثل موضوعه في الكائنات التي لا تقبل التغير ، والتي ليست الا ذات وجود تجريدي ، لا يمكنه أن يستخدم نفس المنهج كما هو الحال في العلم الذي يعالج ويدرس الاشياء المتحركة والتي لها كيان واقعي ، حقيقي ، واضح وملموس . يجب أن نذهب أكثر بعدا ونعترف أن العلم الذي يتفرس الكائنات المتغيرة يحتوي ، حقيقة على دراسة اشياء جد مختلفة . ليس ثمة غرابة في أن هذه الموضوعات المختلفة تتضمن معالجة تتسم بالتباين ، وارسطو طاليس يقول في هذا صراحة : « ان الكائنات الازلية تتطلب مبادىء خالدة ، على حين ان الكائنات الفاسدة تتطلب اخرى فاسدة » .

يبدو أن اختلاف الموضوعات التي تحتوي عليها الطبيعيات يجعل من المستحيل ، حسب اعتراف ارسطاطاليس نفسه ، وحدة المنهج ممكنة ، كما أن تباين موضوعات المدينة الفاضلة يجعل هذا التصور صحيحا وحريا ان يلتفت اليه الكاتب حينما يتحدث عن المنهج . قد يعالج ارسطو المشكلة الواحدة من زوايا مختلفة ، واذا لم تلق هذه التفرقة الشرح الكامل ، فانها قد تدرس تصور الحركة من جوانب تفسيرية متعددة . يشير ارسطو الى الحركة في الطبيعيات ، في رسالته عن السماء ، وفي غيرها مما جاء به من اعمال . ان الحركة الوحيدة التي يعدها قمينة بالدراسة العلمية هي ذات المبدأ الداخلي ، انه قد سعى ليشرح ، على ضوء هذا النوع من الحركة ، تصور انتقال العناصر نفسها . قد يسقط الحجر لانه يرغب ، وعلى كل حال ، في السقوط . يعد هذا القول من أهم الخصائص الثرة والمميزة لديناميكية ارسطو والتي تجعلها مباينة لتصورنا المعاصر . ان مثال العلية الذي يقترحه ويحاول ان يرد اليه كل انتاج للحركة ، هو علية العصاة التي تدفع الحجر ، يعني بهذا انها حركة ذات تصور قسري . او كما يقول هو في نص الطبيعيات : « ان العصاة التي تحرك الحجر تحركها اليد ، ويحرك هذه الانسان » .

يعتبر كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، اذا نظر اليه ، على صغر حجمه ، ومن ناحية المنهج ، — وهو لا ينسى ان يعرض الى الطبيعيات كذلك ، — مجموعة لاهم المسائل الفلسفية ، السياسية والاجتماعية . يختلف ، من حيث ابوابه ، عن النجاة لابن سينا . يتميز المؤلف ، في فصوله الاولى عن الموجود الحقيقي ، فاعل وصانع العالم ، بالوقوف الطويل عند شرح ومناقشة دلالة الالفاظ ، كما يلاحظ الاتصال بين نهاية كل فصل وبداية فصل آخر جديد . اذا كان للبرهنة الرياضية ، بما تتميز به من دقة وقوة وكمال ، صدى في تنظيم الافكار ، في الاتصال العضوي الضروري لكل بحث ولكل منهج ، الا انها لا يمكن ان تعاوننا على تحقيق كينونة الواجب ، كما جاء بوضوح في آراء اهل المدينة، وقد اكدت نصوصه هنا ان البرهنة الرياضية لا يمكن ان تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الالهية . تتداخل فصول هذا الكتاب ، في بعض الاحوال بصورة لا يرتاح اليها الباحث عن المنهج . لا ينصب النقد هنا على ابي نصر كانسان ، ولكن على العمل الفني والفلسفي كعمل . كان حريا ان يأتي الفارابي بالفصل التاسع لا السابع كما فعل ، ذلك بعد السادس مباشرة ، نعني ان طبيعة التصور المنهجي كانت تقتضيه ان يعيد النظر في هذا التنظيم ، لان تتابع النصوص ، تلاحقها ، تضامنها وانسجامها في غير ملل ولا اضطراب، هو في هذا النحو الذي نطمح اليه ونريده من السياق .

يقابل ارسطاطاليس ، في اكثر من موضع في مؤلفاته ، ــ وهو الذي اراد ان يوائم بين السياق والتنظيم في نصوصه ، بين ما يسميه طرقا طبيعية وبين تصور المنهج الذي يحاول انيطبقه على التصورات المنطقية في البحث . لكن يجب الا نستخلص ، من هذا القول ، وبطريقة عشوائية ، حينما نتحدث عن منهج طبيعي ، اننا نعني الوحدة في علم الطبيعة . يبدو ان المقابلة ، على الضد من هذا ، بين منهج طبيعي ومنهج منطقي تعني ، للنظرة الاولى ، الاختلاف العميق بين التصورات الطبيعية ، انها تتأكد في نفي منهج حقيقي واحد . يذكر الفرد هنا كيف ان الفارابي قد حاول ان يناقش ، في تصور منهجي فذ ، العلاقة بين النحو والفلسفة والمنطق . تعني هذه المقابلة حقا ، عند ارسطاطاليس ، وليست منفردة ، تلك المفارقة التي قد تتصور بين الاعتبارات العامة والاعتبارات التي توائم المادة موضوع البحث . تمنع العمومية في النطق الدقة من ان تتضح ، تجعل الغموض اكثر امكانية ، تنأى عن الحقيقة الجزئية موضوع البحث العلمي . اذا كانت النظرة الكلية هي في صميم المعرفة وجوهرها عند الفارابي وابن سينا ، مع تقدير ما قدم لها الغزالي من نقد منهجي كبير ، اذا كان كذلك ، فاننا نجد ان ارسطاطاليس لا يستخدم ، في الغالب ، الافكار المنطقية وحدها، وفي انعزال، لكنه يتبعها بالتصورات الطبيعية. يبدو ان المنطق يعاون عنده اذن على تفهم الجوانب الطبيعية لبناء المنهج وتثبيت اركانه ، حتى ان منهج الاخلاق نفسه قد يتعاون ، من ناحية الفصل ، مع الطبيعي ، لان الاخلاق تتجه الى الانسان ، على حين ان التصورات الطبيعية تبحث ، في منهجها ، عن الاشياء من حيث انها اشياء .

في محاولة لتفهم الجوانب الانسانية والمنهجية في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة سوف يتضح لنا ، انه كان حريا ان يأتي الفصل الثلاثون ، عن اتصال النفوس بعضها ببعض ، بعد الفصلين الحادي والعشرين والثاني والعشرين مباشرة ، اي بعد استعراض قوى النفس واجزائها ، كيف تصير نفسا واحدة ، ثم بعد القوة الناطقة ، كيف تعقل وما سبب ذلك ؟ صحيح ان الفيلسوف يربط هنا ، في انسجام ، بين وجود الله ، صانع الموجودات ، وبين الانسان والعقول والنفوس ، يتحدث عن الارادة التي سوف يتعرض لها الغزالي بالنقد فيما بعد . صحيح ان فصله عن احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون يتميز بالنظرة الثاقبة التي تهدف الى تنظيم المعمورة دينيا وفلسفيا على حد سواء، وبالنظرة التي تفرق بين المدينة الفاضلة ، ــ حيث تحكمها القيم ، المثل العليا ، التصور الخلاق ، ــ والمدينة الجاهلة التي يرين عليها لون من العشوائية والتخبط .

يلزم ان يعرف رئيس المدينة الفاضلة الفلسفة النظرية التي تهييء له الوقوف على احوال العالم وشؤونه ، هذا العالم الذي لا بد ان تتحقق فيه ملة مشتركة ، الذي يتعاون افراده في الافعال ، في الترتيب والتنظيم ، في التخصصات التي تقود الى التماس السعادة القصوى . هذه السعادة التي تنحو نحوها الفلسفة والاخلاق عند الفارابي ، التي كونتها نزعة صوفية تمكنت منه واثرت على مجرى حياته ، تعد عنده الخير المطلق وغاية الغايات . ان تصور درجات السعادة هنا ، وان كان يختلف عن تدرج المقامات الدينية الروحية ، الصوفية ، عند الغزالي ، قد ينبني على العلم اولا والعمل ثانيا . الم يقل سقراط : ان الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ؟ الم يفرق الفارابي ، في نظرة منهجية واضحة ، بين نوعين من السعادة : حقيقية تطلب لذاتها ، تكون على وجهها الافضل في الحياة الاخرى ، وتلكم هي السعادة القصوى ، وثانية لا ينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة ؟ الم يميز الفارابي ، في ارتباط السعادة بالحكمة ، بين الحكمة والتعقل ؟ الم يقل : اذا كانت الحكمة ، تعطي الحكمة القصوى ، توقف على السعادة ، فان التعقل يعطى ما تنال به تلك الغاية ؟ ان الحكمة ، وهي علم الاسباب البعيدة ، تعلم الواحد الاول ، تعد افضل علم لافضل الموجودات .

والفارابي ، ــ الذي كان يعنى نفسه ، على قمة التصور المنهجي عنده ، بعلم الموجودات ، ــ اخذ يسلك طريق تفهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة . يذكر في الاحصاء ان موضوع المنطق هو الصناعة التي نفيد منها قوة نقف بها على ماهو حق بيقين ، وعلى ماهو باطل بيقين ، اذا كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها ، والالفاظ من حيث انها تدل على المعقولات ، فان المعاني المعقولة تساعد على ترتيب الذهن ، على الدقة والوضوح في

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المنهج . اذا كانت التفرقة بين النوع والجنس ، حسب نظرة الفارابي اليها من حيث الدلالة المعقولة والتصور المنهجي الواضح ، تشير الى الاشتراك في الحمل، في الاجابة على سؤال ماهو ، سواء اكانت الاجابة ترد على المعاني الكلية ام الجزئية ، فان هذه النظرة قد تختلف في لون الصياغة عند المعلم الثاني ، مما هي عليه عند ابن سينا .

اذا كانت المرونة والسهولة في تغير وجهة النظر تقوم مظهرا اشد تاثيرا في عبقرية ارسطاطاليس وان لم ينتبه الى هذا شراحه المدرسيون، فان محاولة الفارابي اكتشاف نفسه وطبيعة ذاتيته منذ عهد بعيد ، تدل على الذهن الصافي والذكاء اللماح . هو متقشف ، منعزل، يكون آراءه ويراجع محصوله الذهني كي يبدل ويغير فيه كلما دعت حاجة المنهج الى هذا او ذاك . صحيح ان هنالك نظرات عدة وجوهرية تبين عن ذوق ارسطاطاليس في التحديد والتبديل ، تبين عن اختلافه في الوسيلة او النظرة التي يقترب بها من الاشياء ، وان كان من الميسور ان تضع كشفا مماثلا ومؤثرا لجهوده نحو التصميم ، ولمحاولاته التي ترمي الى توحيد العلم الطبيعي . يجب ان نعترف منذ البداية ان دراستنا للاحوال المنطقية والطبيعية ظلت غير كاملة وشاملة ، لان النظرة المنطقية تتسم بصفة العمومية ، ان خاصيتها ، التي تعد اكثر عمقا ، تتضح ، في التصور التجريدي الذهني الذي تحمله بين ثنايا ، تتضح في الانتقال بنا ، كما يقول الفارابي ، من عالم دلالات الالفاظ الى تصور المعقولات .

والفارابي الذي شرح الكتب المنطقية ، اظهر غامضها ، كشف سرها ، قرب متناولها ، جمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، يتساءل ، في تصور منهجي سليم ، هل يتقدم المنطق العلوم الاخرى ، كيف تحقق هذا ، هل كان ذلك بالذات ام بالحيثية، ما التبرير الجوهري الذي امكن ان يقود الى اداء هذا التصور ؟ اذا كانت الفلسفة ، كما يقول الفارابي ، في تساؤله المنهجي عن طبيعة العلاقة الكائنة بين العلوم وتداخلها، ليست علما جزئيا ، بل كلي يرسم لنا صورة صادقة متناغمة للكون في مجموعة ، فان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب . لم يحاول الفارابي ان يتعرض هنا ، كما فعل ارسطو بصراحة ، الى الدقة التي تأتينا بها الفلسفة الطبيعية في المنهج ، والنظرة العامة التي ربما يقود اليها تصور المنطق ودعم اركانه . لم يحاول ان يفرق بين العمومية والخصوصية ، لم يتعرض ، — كما جاء هنالك وعند استاذه بوضوح، — الى وحدة واختلاف المنهج .

ينبني الاعتبار المنطقي ، كما يلاحظ ارسطاطاليس، على الكلمات اكثر مما يتقوم على الطبيعة التي تعبر عنها تلك الكلمات . حينما يوضع التعريف البدائي مرة ومن جانب ما ، فانه لا يحتمل اي رجوع للتجربة لتقود وتوجه مساره . تلكم هي النظرة المنطقية للتفكير التي يظن ان ارسطاطاليس كان يعنيها في كتابه عن السماء حينما قال ان الفلاسفة يسيرون في منهجهم على نفس الطريق الذي اتخذه الجدليون ، يعني بهذا انهم يدافعون عن مضمون رسائلهم ، يأخذون المبادىء كأنها حقيقة ، ويقبلون بثقة ما يتبع هذه . اذا كانت الخاصية الجوهرية للبرهنة المنطقية لا تتمثل بالدقة في التعميم ، ولكن في البعد عن التجربة ، فسوف تقول من ناحية متطابقة ، ان البرهنة الطبيعية ، التي تقابل هذه ، لا تتمثل فقط في الاعتبارات الجزئية اكثر مما هي في الجوانب الواقعية . لا تتضح وجهة النظر هنا ، في هذه الجوانب ، من حيث انها ذهنية ، ولكن من حيث انها حقيقة ، لا يمكن ان يتحدث اذن عن حجج ذهنية وتصورية ، لكن عن براهين تمت في ذاتيتها الى الاشياء كاشياء .

صحيح ان الكثير من المتعلمين ، وان ناقشوا التصورات الذهنية ، وان فطنوا ، الى قيم الاشياء الواقعية ، الا انهم لم يبينوا بوضوح ، كما يشير الى هذا المنطق ، لم يقفوا مليا امام تداخل العلوم وتعليقاتها . ظن بعضهم ان المنطق متقدم ، — من حيث الاستيعاب والدراسة والتعلم ، — على الفلسفة ذهب آخرون الى النقيض من هذا ، كما ظن البعض ان الالفاظ لا يمكن ان تعطي المعاني المعقولة ، واستبعدوا ، بموجب هذا الزعم ، الصلة بين النحو والمنطق . صحيح ان هذه التساؤلات الجدلية ضرورية في كل بحث يستشرف الى تفهم المنهج وصياغته ودوره في بناء التنظيم الفلسفي ، ومن هنا فقد كان الفارابي على حق عند التعرض لها ، لا سيما وهو يناقش الصلة بين الفلسفة والمنطق ، والنحو . قد يوجد من الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو ما يستعمله الجمهور على معنى ، ويستعمل اصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر ، وان كان قد يتفق في كثير منها ان تكون معاني الالفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند اصحاب العلوم . قد يبحث اصحاب المنطق عن دلالات الالفاظ من حيث المعاني ، قد ينظر اليها ، في اللغة والنحو ، من حيث تصور الحال او المقام . قد يخاطب النجار مثلا ، في نطاق ما تشتمل عليه صناعته ، وبالالفاظ المشهورة عند النجارين . يعطينا النحو من القوانين في الالفاظ ما يحفظ اللسان من الزلل ، يعطينا المنطق نظائر هذه في المعقولات ،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يهدينا الى القوانين التي لا تنتسب الى امة دون اخرى، ولكن الى الامم في مجموعها يمكن ان يحدث هنا تصور العلاقة والربط بين العلمين ...

انها النظرة المنطقية ، العلاقة التي يمكن ان ينظر اليها بين هذه والبرهنة الطبيعية ، انه ذلك الدعاء المستمر الى التجربة ، الذي عرفته الروح اليونانية ، واصبح يسيطر ، في جميع المراحل ، بواسطة الوضوح الحسي . « يجب ان يركن الى التجارب اكثر من النظريات ، الى النظريات وحدها ، ولكن في المدى الذي تتطابق فيه حقيقة وبوضوح مع الوقائع » . يجب ان تكون لدى عالم الطبيعة صحبة طويلة مع الظواهر، ان يحكم على المبادىء بالنتائج الملاحظة التي تصدر منها . تمثلت هذه بوضوح في النصوص التي كان الفارابي يعايشها جدا قبل ان يكتب بحثه او مقاله ، قبل ان يخط على القرطاس فكره وثمرة جهده . .تشترك البراهين الطبيعية على الاقل ، كما يرى ارسطاطاليس، مهما اختلفت فيما بينها ، في خضوعها للتجربة ، تتماشى التجربة وتتفاعل ، في تعبيرها الواسع ، مع طبيعة الروح .

توجد عند ارسطاطاليس ضوابط تساعد في اظهار الاتجاه نحو الوحدة الطبيعية ، ومن ضمن هذه التمايزات المعروفة بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، القوة والفعل ، التي ينتسب استعمالها حقيقة له ، والتي توجد آثارها واضحة في جميع بحوثه. يجب ان يعترف لها هنا بوحدة مماثلة تامة تشهد بوحدة المنهج ، تقوم مبادىء الكائنات الطبيعية وتعد الوسيلة الصادقة للمعرفة . انها تضع بالذات تصور التفسير الجوهري لمشكلة الفيزيقيا العامة ، مشكلة الحركة وطبيعة الكائن المتغير ، سواء كانت تلك محلية ، حسب الكمية ، او حسب التغير الحسي . حينما يتحدث ارسطو عن حياة الروح ، وعن الحركة العلمية ، فانه يستدعي نظريته عن القوة والفعل ، المادة والصورة ، العلة الفاعيلة والغائية ، الجوهر والعرض . انها هي تلك المقولات التي يستخلص منها النتائج الاولى ، الالات الضمنية لبحثه ، انها ذلك الاصرار الذي يقود الى الوحدة في اتجاه نحو العالم ، يشرئب الى الذاتية الواضحة في مجهوداته التنظيمية والتحليلية . ان الطريقة التي يسلكها ارسطو طاليس لتنظيم المعطى لا تشهد كمنهج الا بالقدر الذي لا تبرهن به طريقة الملاحظة كاتجاه نحو التعميم .

يلاحظ الكاتب عند قراءة بحوث ارسطاطاليس العلمية ، ــ وهذا مالم نعثر عليه في نصوص الفارابي ، ــ انه يتحدث عن الطبيعة دائما ، وفي تكرار ، بالحرف الكبير . لا تفعل الطبيعة مثلا ما هو عبث وغير معقول ، انها تتمم دائما الافضل مما هو ممكن . قد يظن انه ليس من الضروري ان تؤخذ هذه التعابير حرفيا ، لكنها قد تعاوننا ، مهما كان الامر والتفسير ، في الدخول رويدا رويدا في اعتقاد الفيلسوف بوحدة المنهج في هذا العالم ، تعاوننا في الوصول الى وحدة النظر في الطبيعة ، ومن ثمة الى تشخيص خيالي قد يسمح بان تكتب الطبيعة بالحرف الكبير كما ذكرنا . تبدو هذه الوحدة باديء ذي بدء في تناسق الاجزاء المختلفة للعالم ، وفي تطابقها المتناغم الالحان . اننا قد نلتقي ، في التحليلات الثانية ، بتلك اللوحة العظيمة لالوان المعرفة المختلفة ، قد نرتفع ، بواسطة الذاكرة والتجربة ، الى الحدس الكلي ، الى واهب الصور عند الفارابي وافلوطين ، الى نور الانوار عند السهروردي، الى عقل الكل عند ابن سينا .

بين الفارابي ان الاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج ، على الموازنة بين العلوم يجعل محبي المعرفة يتبينون افضلها ، اوثقها واتقنها . عد العارفون بفلسفته ان هذا الكتاب ضروري لجميع المثقفين ، الراغبين في البحث والاطلاع . لم يقصد الفارابي ان يكون كتاب الاحصاء ، كما ظن الكثيرون ، «موسوعة» بكل ما لهذا التعبير من دلالة ، اراده ان يكون مختصرا لعلوم زمانه ، يعطي القارىء فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم ، منفعته النظرية والعملية . اراد ان يحصي العلوم المشهورة علما علما ، يتحقق طبيعة الكل والاجزاء ، انتساب هذه الى تلك ، تبيان الحقائق النظرية والعلمية التي تفصح عنطبيعة وجواهر العلوم المتداخلة والمتشابهة . كان منهجه هنا باطنيا ، ذوقيا ، عقليا ، يتلمس الحقائق الذهنية ، كان تصوره يتميز بالروح الفلسفي الدقيق الذي يواكب بين طبيعة العقل والنفس . لم يرد الفارابي ان يتعرض ، بصراحة ، في الاحصاء ، وفي بعض مؤلفاته للكلام عن مذهبه هو في تصنيفه العلوم ، الى تعريفاتها الدقيقة المتباينة . لكن لا يمنع هذا الباحث ان يتساءل عن تجربته المنهجية في هذه الناحية ، عن كينونة المذهب الذي اتخذه كل من الكندي ، اخوان الصفا ، الخوارزمي ، الجرجاني ، ابن سينا ، حاجي خليفة ، وغير هؤلاء ، حينما لجأوا الى التعريفات ، الى تصور المصطلحات العلمية ، كيف عاونت هذه من بعد على تصنيف دوائر المعارف الكبرى ، حسبما يحمل هذا التعبير من معنى معاصر .

الم تدل بعض فصول كتاب الميتافيزيقيا عند ارسطو على التعريفات والمصطلحات ، الم يتعرض ، في المقالة الاولى الى تعريف الحكمة من حيث انها علم العلل الاولى ، اولا نجد عنده معجما فلسفيا يعرف

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثلاثين لفظا او اكثر ! تظهر رسائل ارسطاطاليس العلمية مرة اتجاها نحو الخاص ، واخرى اتجاها نحو العام . هل تعزى هذه الثنائية الى التعارض بين طبيعته الاصلية وبين تلك التي غرسها فيه تأثيره الطويل باستاذه افلاطون ثم نقده له ، هل يعزى هذا الى مزاجه الخصب والمتميز ! مهما يكن من شيء ، فان هذا التعارض في الاتجاهات ، يعد ذا خصوبة واضحة وثرية ، انه قد يكون المصدر لبحث علمي مطلوب . قد لا يعلو هذا التعارض ، من ناحية ، في البحث وبالدقة في الكلي ، ولكن في المجانسة والعام . اذا كانت المجانسة توحد ، في معرفة تركيبية وعامة ، بين الاشياء المختلفة ، الا انها تحترم طبيعة الاختلاف وتلونها . يستحق ارسطاطاليس يقينا الثناء على نظرته التي تتضح في ضوء الاختلاف والمجانسة ، على اصراره ان يتفهم ، في الميتافيزيقا ، طبيعة الكائن وجوهره . قد افاد تصور الوان المماثلة والمجانسة في بناء الاطر الكبرى لمنهجه ، قد جعل هذه التصورات الذهنية تعطي بحوثه جميعها الخاصية الظاهرة والمميزة . صحيح ان جهوده نحو التوحيد قد لا تؤتي باستمرار الثمرة المرجوة منها ، لكنها قد تسمح ، سواء اكانت جهودا متوازية ام متباينة للباحث كي يتحدث عن منهج طبيعي.

الا يتساءل الباحث ، وهو يدرس احصاء العلوم عند الفارابي ، هل لكل فصل من فصول الكتاب منهج خاص به ، ينطبق عليه ولا يتادى ، باية حال ، الى غيره ، افلا يتساءل هل ثمة مناهج مختلفة يمكن ان تنطبق على فهم المحتوى مما جميعه ؟ الم يقل ان المنهج يتمثل في المحتوى ، يتبلور في ادراك النصوص ،معايشة الظواهر ، تعقلها ، والربط بينها ربطا عضويا حيا ، متماسكا ؟ افلا يجدر ان يتلمس الباحث مدى تصور المنهج وتطبيقه على علم الكلام ، الذي يعد من بين الفصول الجوهرية لاحصاء العلوم ، افلم نجد ان الضرورة المنهجية قد عاونتنا ، من ذي قبل ، على تفهم الصلة الكائنة بين الفلسفة والنحو والمنطق ؟

اذا كان الفارابي يعرف علم الكلام بانه « ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة » ، انه يعاون على تزييف ما خالفها من الاقاويل ، فانه يضعه ، في تصور منهجي، من جملة العلوم العملية . او لم ير ، في فلسفة الفعل عنده ، اذا جاز لنا هذا التعبير ، ان الغاية ، في الحياة الفضلى، هي الحصول على السعادة ؟ يجوز الفارابي، من ناحية المنهج ، ان يكون انسان واحد فقيها ومتكلما، تكون نصرته للاشياء من حيث انه متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه . اذا كان الفقيه ياخذ الاراء والافعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، يجعلها اصولا ، يستنبط منها الاشياء اللازمة عنها ، فان المتكلم ينصر الاشياء التي يستعملها الفقيه اصولا من غير ان يستنبط منها اشياء اخرى .

لم ينس الفارابي ، وهو يشير في الاحصاء ، الى العلاقة الكائنة بين النحو والفلسفة والمنطق ، ان يتحدث عن الصلة القائمة بين الفقه وعلم الكلام ، ان يقف مليا امام تداخل العلوم وتصنيفاتها . اذا كان الفارابي قد بين ان الاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج، على الموازنة بين العلوم ، فان الباحث قد يتساءل : « هل لكل فصل من فصول هذا الكتاب منهج خاص به، ينطبق عليه ولا يتادى باية حال الى غيره ؟ هل تبلور، تميز ، واتضح تقسيم فصوله ، في وقت متاخر ، كما جاء هذا في المدينة الفاضلة ؟ هل ثمة مناهج مختلفة ، والوان من السلوك الفكري الباحث عن الحقيقة متباينة ، لعبت الدور الاصيل في تصنيف الكتاب كله ، وعاونتها على هذا التصريفات المتنوعة للموضوعات المتلاحقة ، التعريفات التي ضمها تصور كلي شامل ، رغم تباينها واختلاف مدلولاتها ؟ اذا كان ترتيب الفصول الجزئية في المدينة الفاضلة قد جاء ، — رغم تناغم الكل وشموله وانسجامه ، — متاخرا بعض الشيء ، فان هذا التاخير قد ساق بالتالي كما اشرنا من ذي قبل ، الى جانب يسير وبسيط من عدم الدقة ، ومن التناسق في التنظيم ، وان كان هذا القول لا يفقد النص المكتوب جلال المحتوى وسمو التصور في المنهج . او لم يذكر ان المنهج لا يكون الا واحدا مع المحتوى ؟ او لم يختر الفارابي المنهج الاستقرائي في السياسة المدنية لانه هو المناسب في مجال الدراسات الاجتماعية ، اذ ينال الانسان الكمال منفصلا من غيره ، ولا يتم له هذا الا بوجود جماعات كثيرة ، وذلكم هو تقسيم العمل في مضمون تصور فلسفة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية .

صحيح ان الكاتب يعني نفسه باستمرار ، ولا يمل الحديث باية حال عن المنهج ، اي عن النتائج او المجهود الذي يبذل لادراك غاية او بحث او دراسة . قد لا يستطيع ان يتجاهل هنا ، — وهو يدرس جوانب الفلسفة الفارابية ، — تاثير منهج ارسطوطاليس على المعلم الثاني . يعد كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ، من حيث المحتوى ، محاولة للدفاع عن وحدة الفلسفة. يوضح لنا من ناحية تاريخية منهجية كبرى ، مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض كتب الفلسفة اليونانية ، اذا كان انتشار فلسفة ارسطو طاليس ذيوعها في الاوساط الاسلامية ، تاثيرها على مختلف اوجه ونواحي الفكر آنذاك ، قد جعلت الفارابي لا يشك في نصوص هذا الكتاب ، — لا يتنبه الى مافي

اثولوجيا من المطعن ، اذا صح انتساب هذا النص الى ابن سينا ، — الا ان كتاب الجمع بين رايي الحكيمين قد اثار ، كما فعل اثولوجيا نفسه ، الكثير من الجدل والنقاش ، وليس هذا بالقليل في تاريخ الفكر ، في طبيعة البحث من جوهر وذاتية المنهج .

اذا كان المنهج يعد الطريق الذي يتوصل بواسطته الى نتيجة ما ، فانه يشار به كذلك الى التنظيم ، الى فعل الروح المتطور ، الذي تتبلور على ضوئه الافكار والاحكام والبراهين المتباينة . قبل معظم اصحاب التراجم ، من ناحية المنهج ، — مع انهم لم يستطيعوا الجزم بتاريخ تصانيف الفارابي ، — انتساب كتاب السياسة المدنية اليه ، انهم يسلمون بأن هذا الكتاب، وآراء الفارابي ، — كما هو الحال عند كل كاتب كبير، — بالدقة والصبر والتأني ، يكتب الفصول العديدة ، يعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ، يتركها لمدى طويل ، ثم يعود ينظر ويدقق فيها من جديد . لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشيء اليسير ، ولهذا فقد جاءت الفاظه وتعابيره تحمل التكرار ، — كما يشير المنهج الى هذا عند غيره ، — في مصنفاته في بعض الاحوال.ينظم المنهج سلفا تتابع عمليات تحاول ان تتجنب سلوكا خاطئا كي تصل الى ادراك نتيجة محددة . تشير فكرته دائما الى اتجاه معرف ، متلاحق ، في عملية منتظمة للروح . يمكن ان تحدد صياغة المنهج سلفا من ناحية اولية ، وبغض النظر عن اوجه تطبيقه ، يمكن ان يستخدم كسلوك لعمليات لا تبدأ الا بعد ان تكون قد تحققت لقواعد المنهج الصياغة والالتزام . تحقق هذا الالتزام عند ارسطاطاليس حينما تساءل عن وجود مناهج مختلفة او منهج واحد ، كما تحقق بطريقة ديناميكية حية عند الفارابي حينما قدم لنا رسائله الجمة والكثيرة، كما ظهر بجلاء ووضوح في المؤلفات الكبرى والعظمى من أمثال : احياء علوم الدين ، الشفاء ، المباحث الشرقية وتفسير ما بعد الطبيعة .

لم نود ان نتعرض ، ونحن في عالم المنهج وبين رحابه ، الى دراسة نظريات الفارابي في التصوف العقلي ، النبوة والصدور ، لم نرد ان نخضعه الى دراسة تفصيلية ومتانية ، الى مقارنة بين نصوص فلسفته وما جاء عند زملائه الكبار من أمثال ابن سينا وابن رشد . لم يكن هذا ديدننا حينما فكرنا في هذا الموضوع بالذات ، وان كنا لا نستطيع ان نتجاهل ابدا علاقة المنهج بالنصوص ! حاولنا ان نبحث هنا وهناك عن الجوانب الثرة ، الممتعة والاصيلة التي تعاون في كشف جوهر المنهج وذاتيته ، اردنا ان نتلمس ،بهذا، جوانب العبقرية عند اساتذنا الفيلسوف .

حسبنا ان نقول بعدما قدمنا ، انها محاولة ..

مصادر البحث

١ — الفارابي : كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩ ، حققه وقدم له البير نادر .

٢ — الفارابي : كتاب السياسة المدنية . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجار .

٣ — الفارابي : كتاب الجمع بين رايي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطاطاليس . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ ، حققه وقدم له البير نادر .

٤ — الفارابي : احصاء العلوم — القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٦٨ ، حققه ، قدم له وعلق عليه ، الدكتور عثمان امين .

٥ — الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور محسن مهدي .

٦ — الفارابي : كتاب الملة ونصوص اخرى ، بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٨ حققها وقدم لها وعلق عليها الدكتور محسن مهدي .

٧ — الفارابي فصول منتزعة . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٧١ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجار .

٨ — ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ، عيسى الحلبي ، ١٩٤٧ .

٩ — سعيد زايد : الفارابي . القاهرة ، دار المعارف، ١٩٦٢ .

١٠— عباس محمود : الفارابي ، القاهرة ، عيسى الحلبي ، ١٩٤٤ .

1. Aristote : Physique; Tome Second, Paris, Les Belles Letters, 1931.
2. Aristote : Les Seconds Analytiques, Paris, , Vrin, 1947.
3. Aristote : De la Generation et de la Corruption, Paris, Vrin, 1951.
4. Aristote : Ethique a Nicomaque, Paris, Vrin, 1967.
5. Le Blond (J.M.) : Logique et Methode chex Aristote, Paris, Vrin, 1970.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com



مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بقلم : عبدالجبار داود البصري

نظرية المحاكاة اطول النظريات عمرا في تاريخ الادب والنقد الادبي واكثرها اهمية ، وقد استقى من نبعها وحاول تطويرها واغناءها مثقفون من كل جيل وعصر .

سبق الفارابي في تاريخ النظرية فلاسفة ومفكرون : ابرزهم .. افلاطون ، ارسطو ، هوراس ، لونجينوس .. وافلوطين .

وشاطره طموحاته وميوله من العرب والمسلمين ابو بشرمتي ، وابن رشد ، وابن سينا ، وابن الهيثم .

واعقبه في دراسة النظرية فلاسفة ومفكرون منهم : ديدرو ، كانت ، هيجل ، فرويد ، ديوى ، كروتشه ، اليوت والماركسيون .

نظرة الى الوراء :

كان افلاطون اول قائل بنظرية المحاكاة في الفن عامة والشعر خاصة وقد أوضحها بحكاية الكهف والنار(١) والمرآة والظل(٢) والسرر الثلاثة (٣) التي تشير الى سرير الفنان المرسوم باللون ، وسرير النجار المصنوع من الخشب ، والسرير المثال الموجود في عالم المثل والافكار ، والشاعر حاله حال الرسام يحاكي الاشياء الواقعية التي هي محاكاة للمثل فهو يتعامل بظلال الظلال .

وهذه النظرية تمثل جانبا من منظومته المذهبية وهي مظهر من مظاهر اهتماماته الرياضية البحته . وقد ادت به الى استبعاد الشعراء من جمهوريته (٤) والاستهانة بحصيلتهم الثقافية باعتبارهم يحاكون ما لا يقدرون عليه كهوميروس يحاكي القادة وهو لا يقوى على القيادة ويحاكي المصنوعات وهو لا يعرف كيفية صناعتها (٥) .

ولنظرية افلاطون ايجابياتها فهي نظرية رائدة لها شرف الاولوية .. وهي اول دعوة للجمال الاعلى المطلق تجاوزت ما هو كائن لما ينبغي ان يكون ودعت الى ايجاد فن موجه يوضع في خدمة الشعب حتى قيل بان هذا الميتافيزيقي الكبير كان اول نصير لفن ملتزم (٦) .

ويؤخذ على النظرية انها انطلقت من منطلقات خاطئة منها اعتبار الاوهام (المثل) حقائق واعتبار الحقائق (المادة) اوهاما (ظلالا) .. ومنها تشبيه الرسم بالشعر ومحاولة تطبيق جماليات الرسم على الشعر رغم ما بينهما من فوارق .. وقد اعتبر افلاطون المحاكاة نقلا حرفيا وتجاهل او جهل ديالكتيكها فان كون (أ) يحاكي (ب) يعني أن (أ) متميز عن (ب) ولو كان الاثنان متماثلين تماما فليس هناك وجه لكي يحاكي الواحد الاخر (٧) .

وتبدو النظرية احادية الجانب دعت الى تناول الاشياء الجميلة في الفن فقط متناسية حق الفنانين في وصف الاشياء القبيحة والتعبير عنها (٨) .

واذا صح ان علم الجمال بحكم ارتباطه بالمنظومات المذهبية للفلاسفة عبر التاريخ يمثل سلسلة من الهزائم والاخفاقات فان هزيمة نظرية افلاطون وان كانت غير تامة على يد ارسطو تعتبر اول هزيمة في تاريخ هذا العلم .

★ ★ ★

وفي راي ارسطو ان شعر الملاحم والمآسي والملاهي والشعر الحماسي وموسيقى الناي والقيثار في مجملها اشكالها هي كلها بمفهومها العام وسائل محاكاة .

والفنون تختلف تبعا لنوع الاداة التي تستعمل في المحاكاة والموضوع الذي يحاكى والطريقة التي تتم بها المحاكاة .

فانقسام الفنون الى شعر ورسم وموسيقي سببه اختلاف الاداة (٩) .

وانقسام المسرحيات الى مآس وملاه سببه اختلاف الموضوع فالمآسي تمثل الانسان على شكل افضل مما هو في الواقع والملاهي تمثله على شكل اسوأ (١٠) .

وانقسام الملاحم الى سردية وحوارية سببه اختلاف الطريقة والاسلوب (١١) .

وانقسام الملاحم الى سردية وحوارية سببه اختلاف الطريقة والاسلوب (١١) .

ويضيف ارسطو في حديثه عن المآسي انها لا تحاكي الرجال بل تحاكي العمل والحياة ، وعمل الانسان هو الذي يمنحه السعادة او الشقاء (١٢) .

ويميز بين التاريخ والشعر باعتبار المؤرخ يسرد ما حدث اما الشاعر فيسرد ما يمكن ان يحدث وما هو ممكن حسب قوانين الاحتمال والضرورة (١٣) . وان على الشاعر ان يفضل ما هو مستحيل ممكن على الممكن المستحيل (١٤) . وقد فهمت المحاكاة على انها ليست تقليدا اعمى بدليل انه ربط بين الشعر والموسيقى والمسرحية والرقص واعتبرها ضروبا من المحاكاة .. فاذا كان بامكان الرسام ان يستحضر النموذج المرسوم فان الموسيقار لا يفعل ذلك ولا يمكن ان نرى في القطعة الموسيقية النموذج المحاكى واذا كان الشاعر او المسرحي يقلد الناس خيرا مما هم او اسوا مما هم ، وما يظن في الشيء ، وما ينبغي ان يكون .. فهو اذن يقلد ما ليس بواقع في نموذجه (١٥) .

ويلاحظ في نظرية المحاكاة الارسطية بصمات العصر واضحة من حدود المواضيع التي تناولها والانواع الشعرية التي اشار اليها بحيث لم يشر الا الى ما كان على الفة به (١٦) .

ومن العناصر التي تنسب لشخصية ارسطو واصالته في هذه النظرية انه كان بيولوجيا وكان والده طبيبا وفي مناهج البيولوجي تبنى على صحة وجود الاشياء صحة الفكرة وفي هذا فرق بينه وبين افلاطون ذي العقلية الرياضية التي ترى ان صحة الفكرة هي التي تبني عليها صحة الاشياء (١٧) ..

وترتبط نظرية المحاكاة الارسطية بمنظومته المذهبية ايضا بحيث نتبين بيسر صلتها بنظرية الاوساط من خلال قوله ان محاكاة الناس تكون في ثلاث صور : افضل مما هم ، اسوا مما هم وكما هم .

وتحولت المحاكاة الارسطية عند هوارس الى نوع من مطابقة المقال لمقتضى الحال والتناسب بين ما يقال ومكانة من يقول ، والى نوع من التبعية ومحاكاة النصوص القديمة .

قال هوراس :

اجعل مؤلفات هومر همك ومتعتك ، اقراها في النهار وتاملها في الليل اقتف اثر السلف او فلتبتكر شيئا متجانس الاجزاء ، فاذا اتفق ان اعدت فيما تكتب وصف آخيل المشهور وجب ان تجعله فائض الحيوية غضوبا مقداما مشبوبا ينكر ان الشرائع سنت لمثله ، ويدعي ان لا شيء يعز على حسامه وكذا فلتكن ميديا متحدية كئودا ، واينو سريعة المدمع ، واكسون خئونا ، وآيو اضاقة واربستيس حزينا (١٨) .

ويضيف هوراس الى ذلك :

ينبغي عليك ان تسلم بخصائص كل مرحلة من مراحل العمر فترد اليها الطبائع التي تختلف باختلاف السنين (١٩) .

وتعزى محافظة هوراس الى كونه ابن الحضارة الرومانية التي حرصت على اقتفاء خطى الاغريق

والتعلم منهم . كما ان هوراس نفسه عرف بشدة تعلقه بأبيه واخلاصه له بشكل لا يضاهيه فيه غيره فلا غرو ان يجتمع الظرف الخارجي والظرف الداخلي ليوجهاه نحو المحافظة .

★★★

ومع ان لونجينوس نموذج اخر من نماذج الحضارة الرومانية الا ان نظريته في المحاكاة لم تكن كنظرية هوراس .. فقد نظر الى الاغريق بنية تحديهم وليس اتباعهم بدليل قوله :

« عندما نود القيام بعمل يتطلب تعبيرا ساميا ومفهوما جليلا فمن المستحسن ان نرسم صورة في عقولنا متسائلين ماذا يمكن ان يقول هوميروس في هذا الموضوع وكيف يسمو به افلاطون او توسيديدس .. فعندما تظهر هذه الشخصيات لنا تؤجج حماستنا وتثير لنا الطريق وستنقل عقولنا بطريقة غامضة الى مستويات عالية من السمو مرسومة في داخل نفوسنا ... » (٢٠) .

وقد فهم لونجينوس صلة الادب بالطبيعة فهما خاصا فهو ليس محاكاة حرفية ولكنه نوع من الخلق يدعوه بالاختيار والتركيب المنظم واليه تنسب عبارة « الاسلوب هو الرجل » .

واذا صح ان لونجينوس هو مستشار الزياء ملكة تدمر الثائرة على رايمن الآراء فان ثوريته وثقافته المقارنة وتنوع مصادرها يمكن ان تربط بحضارة التدمريين الذين كانوا حلقة وصل بين الاقوام والحضارات القديمة .

★★★

وراى افلوطين باعتباره راس المدرسة الافلاطونية الحديثة اقرب الى راي افلاطون الاب دون ان يذهب مذهبه في ازدراء الفنون والحط من مكانتها فهو يقول : « .. ومع ذلك فلا يجوز ازدراء الفنون على اساس انها تبدع عن طريق محاكاة الموضوعات الطبيعية لان الموضوعات الطبيعية هي ذاتها تقليدات .. ومن ثم فعلينا ان نعترف بان الفنون لا تقدم مجرد اعادة انتاج للشيء المرئي بل تعود الى « الافكار » التي استقت منها الطبيعة اضف الى ذلك ان معظم الاعمال الفنية خاصة بالفنون ذاتها فالفنون صائغات الجمال وهي تضيف حيث انقصت الطبيعة .. » (٢١) .

والى افلوطين ترجع نظرية الوحدة في التنوع ويقال انه بذر بذور التصوف الاولى ونجد في تصوفه اصول فكرة التجلي واللاوعي ولكن هذه الاصول غارقة في اغوار الفلسفة (٢٢) .

ونظرة ... اليه

وعرفت الثقافة العربية الاسلامية كتاب ارسطو « فن الشعر » بواسطة اللغة السريانية حينا ومباشرة حينا آخر فقد نقله ابو بشر متي ، ويحيى بن عدي ، واسحاق بن حنين وعن هؤلاء النقلة اخذه الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم فلخصه كل على طريقته الخاصة واضاف بعضهم اليه ما قراه في شروحه وما تداعى له وهو يتعامل معه .

وكان المصطلح العربي الذي اريد له ان يستوعب جماليات ارسطو مصطلحا قاصرا حال دون الافادة منها .. فقد استبدل مصطلح المحاكاة الذي يوحي بالموازنة والمنافسة الشاملة بمصطلح التشبيه الذي يوحي بالشكلية ورتابة الصياغة والتبعية بين المشبه والمشبه به .... واستبدل مصطلح المأساة (تراجيدي) بمصطلح المديح الملهاة (كوميدي) بمصطلح الهجاء ، والمديح والهجاء مفهومان تحددا تاريخيا ونقديا عند العرب ضمن اطار القصيدة الغنائية وبذلك فوت النقلة فرصة ذهبية امام الشاعر العربي للخروج من غنائيته وخطابيته .. ويمكن التأكد بالرجوع الى كتاب فن الشعر ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي جمع النصوص القديمة (٢٣).

وقد فهم الفارابي المحاكاة كذلك بانها تشبيه وربط بينه وبين الظلال المنعكسة في المرآة وقرن بين الشعر والرسم . فقد ورد في مقالته المعنونة « في قوانين صناعة الشعراء » قوله : —

« ولا يظن ان المغلط والمحاكي قول واحد وذلك انهما مختلفان بوجوه منها ان غرض المغلط غير غرض المحاكي اذ المغلط هو الذي يغلط السامع الى نقيض الشيء حتى يوهمه ان الموجود غير موجود وان غير الموجود موجود فاما المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض لكن الشبيه .

ويوجد نظير ذلك في الحس .. وذلك ان الحال التي توجب ايهام الساكن انه متحرك مثل ما يعرض لراكب السفينة عند نظره الى الاشخاص التي هي على الشواطيء .. هي الحال المغلط للحس ، فاما الحال التي تعرض للناظر في المرائي والاجسام المصقيلة فهي الحال الموهمة شبيه الشيء » (٢٤) .

ويقول بالنسبة للصلة بين الشعر والرسم :

ان بين هذه الصناعة (الشعر) وبين اهل صناعة التزويق (الرسم) مناسبة وكانهما مختلفان في مادة الصناعة ومتفقان في صورتها وفي افعالها واغراضها .. او نقول ان بين الفاعلين والصورتين والغرضين تشابها وذلك ان موضع هذه الصناعة الاقاويل وموضع تلك الصناعة الاصباغ وان بين كليهما فرقا الا ان فعليهما جميعا التشبيه وغرضيهما ايقاع المحاكيات في اوهام الناس وحواسهم (٢٥) .

ويصل الفارابي الى البرهنة على ان الشعر صياغة لفظية كاذبة لا تقدم سوى الظلال والاوهام من خلال ثلاث محاكمات منطقية : ـــ



فالمحاكمة الاولى : ترى ان الالفاظ اما دالة أو غير دالة ، والدالة منها المفردة والمركبة،والمركبة منها الاقاويل وغير الاقاويل ، والاقاويل منها الجازمة وغير الجازمة والجازمة منها الصادقة والكاذبة والكاذبة منها ما يوقع في السامعين الشيء المعبر عنه بدل القول ، ومنها ما يوقع فيه المحاكي للشيء وهذه الاقاويل الشعرية (٢٦)

والمحاكمة الثانية : تبدأ من قسمة الاقاويل الى جازمة وغير جازمة ، والجازمة منها ما يكون قياسا ومنها ما يكون غير قياس ، والقياس منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل ، وما هو بالقوة اما ان يكون استقراء واما ان يكون تمثيلا والتمثيل اكثر ما يستعمل في صناعة الشعر (٢٧) .



والمحاكمة الثالثة : تبدأ من القياس فهي اما صادقة لا محالة بالكل واما كاذبة لا محالة بالكل واما ان تكون صادقة بالاكثر كاذبة بالاقل واما عكس ذلك واما ان تكون متساوية الصدق والكذب .. ويسمي الفارابي الصادقة بالكل قضية برهانية والصادقة بالاكثر جدلية والصادقة بالمساواة خطبية والصادقة بالاقل مغالطية والكاذبة بالشكل شعرية (٢٨) .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



والفارابي يشير الى ان المحاكاة الشعرية اما ان تكون محاكاة تامة أو محاكاة ناقصة ولكنه لا يستقصى القول ويدع هذا الموضوع للمختصين من الشعراء ونقاد الشعر .

« ومن هذه المحاكية ما هو اتم محاكاة ومنها ما هو انقص محاكاة والاستقصاء في الاتم منها والافضل انما يليق بالشعراء واهل المعرفة باشعار لسان لسان ولغة لغة ولذلك ما يخلى عن القول فيها لاولئك ... » (٢٩).

وان دلت هذه النظرية على شيء فعلى انها نظرية توفيقية .. توفق بين الموروث النقدي عند العرب من ناحية وبين الآراء الافلاطونية من ناحية اخرى في وعاء ينسب لارسطو ويمكن تحليل عناصرها الى ما يلي : ــ

أ ــ العنصر العربي :

عاش الفارابي في ظل الحضارة العربية الاسلامية واستقى من ينابيعها وكل مثقف عربي يعرف ان القرآن اشاع في تاريخ الادب والنقد ولدى جمهور القراء مفهوما عن الشعر والشعراء انهم يقولون مالا يفعلون وفي كل واد يهيمون الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقد ادى هذا المفهوم الى ايجاد فئتين احداهما تحكم على الشعر بصدقه والاخرى ترى ان اعذب الشعر اكذبه ومن هذه الفئة قدامة بن جعفر الذي يقول : « ان الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا بل انما يراد منه اذا اخذ في معنى من المعاني كائنا ما كان ان يجيده في وقته الحاضر .. » (٣٠) .

وعبد القاهر الجرجاني الذي يقول : الشعر لا يكتسب من حيث هو شعر فضلا أو نقصا وانحطاطا وارتفاعا بأن ينحل الوضيع من الرفعة ما هو منه عار ، او يصف الشريف بنقص وعار ، فكم من جواد بخله الشعر ، وبخيل سخاه وشجاع وسمه بالجبن ، وجبان ساوى به الليث ، وذى ضعة اوطأه قمة العيوق ، وغبي قضي له بالفهم وطائش ادعى له طبيعة الحكم ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره وتنشر دبابيجه ويفتق مسكه فيضوع أريجه .. (٣١) .

وقد شايع الفارابي هذا الاتجاه فبرهن بمحاكماته الثلاث على ان الشعر كذب ..

ب ــ العنصر الافلاطوني :

ان الربط بين الرسم والشعر ، وبين التشبيه والمرآة سبقه اليهما افلاطون في جمهوريته والى جانب نظرية « الفيض » التي قال بها الفارابي محتذيا افلوطين هنالك ميول افلاطونية اخرى واضحة في فلسفته ..

فهو بعد أن يصل بنظرية الفيض الى الموجودات الطبيعية يرى ان كلا من هذه الموجودات انما يتكون من المادة والصورة ولايضاح فكرته يستخدم مثال السرير الذي استخدمه افلاطون فالمادة هي ما يقابل خشب السرير والصورة هي ما يقال خلقة السرير .

« والمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة : والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة » اي انه بهذا يرفض وجود عالم متميز للمثل والافكار والصور ، ويرى ان القول بوجودها بمعزل عن مادتها انما هو نوع من المجاز « فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة وانما يصير سريرا بالفعل اذا حصلت صورته في مادته .. »

والفارابي اكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة على الصورة خلافا لما يذهب اليه الافلاطونيون فيقول : ــ « وليس شيء يعطي صورته من اول الامر بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اولا مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل .. » (٣٢) .

ويرتب الفارابي الموجودات ترتيبا ينم عن ايمانه بالانسان فهو يعتبر اخسها المادة الاولى المشتركة والافضل منها الاسطقسات (الماء ، النار ، والهواء ، الارض) ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق الذي ليس بعده افضل منه .. (٣٣)

جـ ــ الوعاء الارسطي :

لقد نسب الفارابي اراءه في نظرية المحاكاة الى ارسطو من خلال زعمه أنه يقدم خلاصة « لكتاب فن الشعر » والواقع ان الصلة بين ما قدمه وبين الكتاب المشار اليه واهية وحتى قائمة الانواع الشعرية المثبتة لم يتطرق

اليها ارسطو ويعتقد انها من وضع شراحا . والجدير بالذكر ان للفارابي مؤلفا بعنوان « الجمع بين آراء الحكيمين » افلاطون وارسطو كتبه منطلقا من عدم ايمانه بأن الحكماء يمكن ان يختلفوا فيما بينهم اختلافا جوهريا .

ونظرة الى الامام

ويخيل لي ان اغلب الاتجاهات النقدية والفلسفية التي حاولت دراسة طبيعة الفن وتطوير نظرية المحاكاة الارسطية بعد الفارابي لم تستطع تجاوزها وظلت المحاكاة تغير اقنعتها من حين لاخر ويمكن ان نذكر على سبيل الاستشهاد لا الاستيعاب ما يلي : —

ان الرومانسية حين اتجهت الى لغة البسطاء وطالبت بتقليد لغة الحوار اليومي وانكرت ان تميز بين لغة شعرية ولغة غير شعرية واعتبرت الشعر فيضا تلقائيا كما عرض ذلك وردزوورث في مقدمة ديوانه الاناشيد انما هي نوع من المحاكاة .

وان النظرية الرمزية التي اعتمدت الايحاء واعتبرت الالوان والاصوات والصور رموزا تشير لما وراءها انها كانت نوعا آخر من انواع المحاكاة لان الرمز يحاكي المرموز له ، والايحاء يتضمن موحيا وموحى به ..

وكذلك النظرية التعبيرية التي قال بها بندتوكرتشه ، ونظرية الخيال التي نادى بها كولردج ، ونظرية العدوى عند تولستوى ، ونظرية المعادل الموضوع التي قال بها ت. س. اليوت ، ونظرية التحليل النفسي التي ربطت بين الادب والفن واللاشعور ، ونظرية الخبرة الذرائعية عند جون ديوي والتجريدية والانطباعية في الفنون التشكيلية والايماجستية في الشعر الامريكي ، والمستقبلية في الشعر الروسي وغيرها من النظريات النقدية انما هي انواع من المحاكيات لا فرق بينها سوى الاجتهاد في تسمية الطرف المحاكى .

ولعل النظرية الانعكاسية الماركسية التي تقول ببناء فوقي وبناء تحتي اعلى شكل من اشكال المحاكاة وهي التطوير الحقيقي الذي يتلافى جميع سلبيات ونواقص النظريات الاخرى .

ان هذه النظرية حين تقول ببناء تحتي وهو الطرف المحاكي في عملية المحاكاة لا تقصره على الطبيعة ولا تقصره على انا الشخص او لا شعوره وانما هي تنظر للواقع ككل باعتباره يتكون من الطبيعة ووسائل الانتاج وعلاقات الانتاج والقوى المنتجة .

وهي لا تعني انعكاس المرايا وانما هي عملية ممارسة وتفاعل وهي تدرك ان بين اوراق الشجرة وثمراتها وزهورها وبين الارض ساق الشجر التي تتغذى من التراب بمساعدة الظروف المناخية لتقدم عطاءها الذي يمثل واقعه الانتاجي وهو لا يمثله تمثيلا ساذجا يمكن ان يوصف بالاستنساخ . وهي لا تنظر للادب والفن نظرة احادية الرؤية وانما هي نظرة ديالكتيكية تؤكد صلتها الحميمة بالواقع من ناحية وتؤمن بدورهما في عملية التغيير والتحول من ناحية اخرى لان كل اديب او فنان مبدع عبر عن مجتمعه من ناحية واقترح صورة لمستقبل الانسان والمجتمع من ناحية اخرى .

والقول ببناء فوقي واعتبار الادب والفن جزءا منه يعني رفض تبعية المحاكي للمحاكي وانه ليس بالضرورة ان تكون قوانين البناء الفوقي هي نفسها قوانين البناء التحتي لان هذا البناء ما ان يفرز غطاءه الايديولوجي والفني حتى تستقل شخصيته وتصبح له قوانينه الداخلية التي تتحكم في سيرته الذاتية .

والماركسية اخيرا افرغت المحاكاة الافلاطونية من محتواها الميتافيزيقي وملأتها بعصير الواقعية العذب ومذاق العلمية السكري ووضعت الحصان امام العربة بعد ان كان يجرى وراءها . كما انها اعادت للاديب والفنان ذاتيته فهو ليس منفعلا ولا ناقلا ولكنه خالق نماذج حر وهذا هو معنى « البناء » .

اشارات وهوامش

١ — راجع جمهورية افلاطون ص ١٨٤ — ترجمة حنا خباز
٢ — المرجع السابق ص ٢٦٤
٣ — المرجع السابق ص ٢٦٣
٤ — المرجع السابق ص ٢٧٣ — ٢٧٤
٥ — المرجع السابق ص ٧٠
٦ — في علم الجمال — لوفيفر — ترجمة محمد عيتاني ص ١٤
٧ — مناهج النقد الادبي — ترجمة د. محمد يوسف نجم — ص ٢٨٥
٨ — في علم الجمال — ص ١٥
٩ — فن الشعر — ارسطو — الفصل الاول
١٠ — فن الشعر — ارسطو — الفصل الثاني
١١ — فن الشعر — ارسطو — الفصل الثالث
١٢ — فن الشعر ارسطو — الفصل السادس
١٣ — فن الشعر — ارسطو — الفصل التاسع



فيلسوف من الشرق
عند الفارابي

بقلم: عادل البكري ومسالم حسين

الفارابي هو ابو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ ابن طرخان من بلدة فاراب . اقام ببغداد مدة واكتسب فيها ثقافته وعلومه ودرس الحكمة والمنطق على الحكيم ابي بشر متي بن يونان المتوفى سنة ٣٢٨ هـ وعلى الحكيم يوحنا بن حيلان الذي هو من اساتذة الفلسفة اليونانية ببغداد والمتوفى فيها في ايام الخليفة المقتدر العباسي وانقطع الفارابي الى قراءة كتب ارسطو طاليس في المنطق حتى برع فيها وشرحها . وذكر ان كتاب (النفس لارسطو وجد مكتوبا عليه بخط الفارابي:



١٤ — فن الشعر ارسطو — الفصل الرابع والعشرون
١٥ — فن الادب — د . سهير قلماوي ص ٦٦
١٦ — قواعد النقد الادبي — ابر كرومبي — ترجمة محمد عوض محمد — ص ٦٦
١٧ — قواعد النقد الادبي — ابركرومبي — ترجمة محمد عوض محمد — ص ٧٣
١٨ — فن الشعر — هوراس — ترجمة لويس عوض — ط ٢ — ص ١١٧ — ١١٨
١٩ — المرجع السابق ص ١٢٠
٢٠ — اسس النقد الادبي — ترجمة هيفاء هاشم — ج ١ — ص ٦٠
٢١ — النقد الادبي — بروكس — ترجمة د . حسام الخطيب
٢٢ — الموسوعة الفلسفية — ص ٦١
٢٣ — راجع فن الشعر — ص ٨٦ — ص ١٨٦ — ص ٢٠٠
٢٤ — حقق المقالة اول مرة آرثر ج. اربري ونشرها في مجلة الدراسات الشرقية سنة ١٩٣٧ واعاد تحقيقها ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه فن الشعر — راجع ص ١٤٩ — ١٥٠
٢٥ — المرجع السابق — ص ١٥٧ — ١٥٨
٢٦ — المرجع السابق — ص ١٥٠
٢٧ — المرجع السابق ص ١٥١
٢٨ — المرجع السابق — ص ١٥١
٢٩ — المرجع السابق — ص ١٥٠
٣٠ — اسس النقد الادبي عند العرب د. احمد احمد بدوي — ص ٣٩٨
٣١ — المرجع السابق — ص ٣٩٨
٣٢ — راجع آراء اهل المدينة الفاضلة — ط . دار القاموس الحديث — ص ٤٩ — ٥٠
٣٣ — المرجع السابق — ص ٥٢ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اني قرات هذا الكتاب مائة مرة) . وبلغ من شهرته انه كان يلقب بالمعلم الثاني اي ثانيا لارسطـــو . ويعد الفارابي من اعظم الفلاسفة العرب وقد اشتهرت تصانيفه وذاع امره فاستدعاه سيف الدولة الحمداني واكرمـــه وعظمت منزلته عنده . وفي سنة ٣٣٨ هـ سافر الـــى مصر ورجع بعدها الى دمشق حيث توفي فيهـــا سنة ٣٣٩ هـ . اما ممارسة الفارابي لفنون الموسيقى والغناء فقد كان منذ صغره وهو صبي يضرب على العـــود ويغني . فلما بلغ مبلغ الشباب وظهرت اللحية في وجهه قال : (كل غناء يخرج من بين شارب ولحيـــة لا يستظرف) فترك الغناء الا انه لم يترك الموسيقـــى بل استمر على دراستها والضـــرب علـــى الآلات الموسيقية المختلفة .

ويقول ابن ابي اصيبعة انه (كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها واتقانها اتقانـــا لا مزيد عليه ، ويذكر انه صنع آلة غريبة يستمع منها الحانا بديعـــة (١) .

اما مؤلفاته فقد ذكر ابن ابي اصيبعه اكثر من مائة كتاب يدور معظمها حول الفلسفة وعلم المنطق لا سيما فلسفة ارسطو طاليس حيث شرح جميع مؤلفاته وعلق عليها وكذلك بعض كتب افلاطون كما بحث ــ عـــدا الفلسفة ــ علوما اخرى كالفلك وله فيه كتاب اسمـــه (تعليق في النجوم) و (كـــلام في ان حركـــة الفلـــك دائمة) . وله في الكيمياء مقالة (في وجوب صناعـــة الكيمياء والرد على مبطليها) . وله في الهندسة كتـــاب (المدخل الى الهندسة الوهمية) و (شرح المستغلق من المقالة الاولى والخامسة لاقليدس) . وله في العلوم العسكرية (رسالة في قواد الجيوش) و (كلام فـــي المعايش والحروب) . وله في اللغة والاداب (كلام في الشعر والقوافي) و (كتاب في صناعة الكتابة) و (كتاب في الخطابة) و (كتاب في اللغات) . وله غير ذلك مـــن الكتب في مواضيع اخرى .

اما في الموسيقى فله المؤلفات التالية : « كتـــاب الموسيقى الكبير » (الذي نحن بصدده) وكتاب فـــي احصاء الايقاع وكلام في النقلة مضافا الى الايقاع وكلام في الموسيقى وكتاب احصاء العلوم الذي يتضمن جزءا خاصا بعلم الموسيقى ويبدو ان الكتاب الاول (اي كتاب الموسيقى الكبير) هو اهم كتبه الموسيقية وهو الـــذي بقي موجودا في الوقت الحاضر وامكن تحقيقه وطبعـــه وترجمته الى اللغات الاوروبية . ويوجد من هـــذا الكتاب النسخ الخطية التالية :

١ ــ نسخة ليدن التي يرجع تاريخها الى سنة ١٥٣٧م وهي منقولة عن نسخة كتبت عام ١٠٨٩ .

٢ ــ نسخة مدريد التي يرجع تاريخها الى ما قبـــل عام ١١٣٨ م وكانت تعود للفيلسوف الاديب ابن باجه الاندلسي .

٣ ــ نسخة ميلانو التي يرجع تاريخها الى عـــام ١٣٤٧ م .

٤ ــ نسخة مكتبة جامع نور العثمانية في استانبول التي يرجع تاريخها الى عام ١٢٥٧ م .

٥ ــ نسخة جامعة برنستون بامريكا وهي نسخـــة ناقصة ورقمها ٩٠٥٢ .

ان جميع هذه النسخ هي نسخ عن الجزء الاول من كتاب الموسيقى الكبير ، اذ من المعلوم ان الفارابي الف هذا الكتاب في جزئين :

الجزء الاول هو الكتاب الموجود لدينا حاليـــا والذي سنقف على دراسته في هذا البحث ، والجـــزء الثاني ذكره الفارابي نفسه في مقدمة كتابه هذا والذي قال عنه انه ملحق به ويبحث في آراء الناظرين مـــن القدماء في هذه الصناعة وتصحيح الخلل على من وقع في رايه منهم ، وهو يتكون من اربع مقالات . وهـــذا الجزء مفقود ولم يعثر عليه .

ولقد اهتم الباحثون في اوربا والبلاد العربيـــة بكتاب الموسيقى الكبير لاسباب ، منهـــا انه الكتاب الوحيد للفارابي الموجود حاليا في علم الموسيقى ولانـــه من اهم كتب الموسيقى في تراثنا العربي ، ولانه يضـــم معلومات قيمة تتناول جوانب الموسيقى العربية اهتم بها الفارابي ودونها في كتابه هذا . وكان اول من قدم دراسة عن هذا الكتاب هو « كوزكارتن » حيث نشر قسما من ابحاث الكتاب مع ترجمة لها الى اللغة الالمانية سنة ١٨٤٠ ــ ١٨٤٣ وتلاه سوريانو ــ فورتس ــ „ Soriano Fuertes „ حيث نشـــر مقتطفات منه في كتابه (الموسيقى الاندلسية وصلة الموسيقى بالفلك والطب والعمارة) باللغة الاسبانية وذلك سنة ١٨٥٤ واعقبه (لاند) الذي نشر قسما منه في اعمال المؤتمـــر الشرقي السادس بليدن في هولندة سنة ١٨٨٤ . ثـــم ترجم الكتاب بأكمله الى اللغة الفرنسية بتحقيق وعناية البارون رودلف دي ارلنجيه وقد طبعته مكتبة كوتنـــير في باريس سنة ١٩٣٥ . وكان ارلنجيه قد اعتمـــد في تحقيقه الكتاب على اربع نسخ هي نسخة ليـــدن ونسخة مدريد ونسخة ميلانـــو ونسخة غير كاملة ببيروت . اما باللغة العربية فان اهم دراسة عن هذا الكتاب هي التي قدمها غطـــاس عبد الملك خشبة وبمراجعة الدكتور محمود احمد الحفني حيـــث قام بتحقيق الكتاب وشرح مفرداته وغوامضه وقد طبـــع بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .

ان دراسة مؤلفـــات الفارابي لا سيما كتاب الموسيقى الكبير تعطي المثقف العربي صورة متكاملة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

من البعد الفكري عند هذا النابغة .ولقد اتيحت لي فرصة الاطلاع على احدى مخطوطات هذا الكتاب وهي مخطوطة ليدن المرقمة ٦٥١ (٢) وتتالف من ١٢٣ ورقة مكتوبة بخط دقيق اذ تحتوي الصفحة الواحدة منها على معدل ٢٥ سطرا ويحتوي السطر الواحد على معدل ١٤ كلمة واول المخطوطة هو : « قال الشيخ الفاضل ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : ذكرت تشوقك النظر فيما تشتمل عليه صناعة الموسيقى المنسوبة الى القدماء ، وسألتني ان اثبته لك في كتاب اؤلفه ، اتحرى فيه شرحه بما يسهل على الناظر فيه تناوله ، فوقفت عن ذلك اذ تأملت الكتب التي نادت الينا عن القدماء في هذا الفن والتي الفها من هو بعدهم وزمانه قريب من زماننا ورجوت ان اجد فيها ما يأتي على طلبك » .

وهو في هذه المقدمة يخاطب الوزير ابا جعفر محمد بن القاسم الكرخي الذي كان وزيرا في خلافة الراضي بالله العباسي (سنة ٣٢٢ — ٣٢٩ هـ) وكان قد الف هذا الكتاب له اثناء وجوده ببغداد . اما آخر المخطوطة فهو : « فلا تنسب الا اليك ولا تعرف الا بك ولا يشكر على اتمامها غيرك ولا يحمد على اظهارها سواك ، فبلغك الله نهاية آمالك في دنياك وآخرتك » وكاتب المخوطة هو خليل بن احمد بن خليل كتبها سنة ٩٤٣ هـ عن نسخة يرجع تاريخها الى سنة ٤٨٢ هـ .

ويشتمل هذا الجزء من الكتاب على قسمين الاول هو المدخل الى صناعة الموسيقى والثاني يبحث في الصناعة نفسها .

فالقسم الاول وهو المدخل يتكون من مقالتين :

(الاولى) : تبحث في تعريف معنى اللحن وهيئات صناعة الموسيقى كهيئة اداء الالحان وهيئة صيغة الالحان ، والمقارنة بين الصيغة والاداء ، واصناف الالحان وغاياتها ونشأة الآلات الموسيقية .

و (الثانية) : في الالحان الطبيعية للانسان والطبقات الطبيعية في الحدة والثقل والنغمات المقترنة، مع بحث آلة الشاهرود الموسيقية . وكذلك القوى المتجانسة في اصول الالحان ومقادير الابعاد .

اما القسم الثاني الذي يبحث في صناعة الموسيقى نفسها فقد قسمه الى ثلاثة فنون :

— الفن الاول :في اصول الصناعة والامور العامة وقد رتبه في مقالتين : (الاولى) في حدوث الصوت ، والنغم في الاجسام واسباب الحدة والثقل في الاصوات وتفاضل النغم بتفاضل اسباب الحدة والثقل وكذلك الابعاد الصوتية ومقادير اعدادها بالتركيب والجمع والتصنيف والتقسيم . (الثانية) في اقسام الابعاد ، والبعد بين طرفي الجمع التام المنفصل والمتصل ، والابعاد المتشابهة وهي التي تتساوى فيالنسبة وتختلف في تمديدات النغم ، وبحث خلط وتمزيج النغم والابعاد والاجناس والجماعات مع اعطاء وصف لآلة كانت تستعمل قديما لتجربة الملائم من النغم تشبه آلة القانون .

— الفن الثاني : يبحث في الآلات المشهورة في الموسيقى وهو مرتب في مقالتين :

المقالة الاولى : في آلة العود وملاءمات النغم على الدساتين المشهورة والتسويات الممكنة في هذه الالة ومنها التسويات — البسيطة والتسويات المركبة .

المقالة الثانية : في اصناف المعازف ومنها الطنبور البغدادي او الطنبورالخراساني وعدد النغم والدساتين فيهما وابعاد الاجناس ومقارنة نغم العود بهما والتسويات الممكنة في كليهما ، وكذلك اصناف المزامير والمقايسة بين نغمها ونغم العود والرباب واماكن الدساتين فيها وتسوياتها الممكنة مع مقارنة بين انغام هذه الآلات وكذلك المعازف التي تستعمل فيها الاوتار المطلقة ومقايسة بين انغام هذه الاوتار وبين غيرها في الآلات ذوات الاوتار .

— اما الفن الثالث : فيبحث في تاليف اصناف الالحان الجزئية وهو مرتب في مقالتين :

المقالة الاولى : وتبحث في الصنف الاول من صنفي الالحان وهو الذي يراد به الالحان الحادثة عن النغم لطلاقا وجداول اعداد النغم والمتلائماتوالمتنافرات في الجماعات التامة والمنفصلة ، ومبادىء الانتقالات وازمنة الايقاعات والتغييرات التي تلحق اصول اجناسها .

المقالة الثانية : وتبحث في الصنف الثاني من صنفي الالحان وهو الذي يحدث بالتصويتات التي تقرن بأقاويل على المعاني وتبحث ايضا في موضوع الحروف المصوتة وغير المصوتة وتوزيع النغم على الحروف ثم الالحان ومجازات اجزائها واصناف الالحان الكاملة وغاياتها .

ان اول ما يتعرض له الفارابي في تحديد النغم وقياسه هو انه جعل معنى الموسيقى محصورا بكلمة (الالحان) ، وقال ان اسم اللحن قد يقع على جماعة نغم الفت تاليفا محدودا وقرنت بها الحروف التي تركب منها الالفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني . ثم يعود فيحدد صناعة الموسيقى في موضع آخر بقوله انها الصناعة التي تشتمل على الالحان وما تلتئم ، وما بها تصير اكمل واجود . ثم يضيق المعنى اكثر من ذلك فيطلق اسم (صناعة الموسيقى العملية) ويعرفها بأنها الالحان التي تمت صياغتها محسوسة للسامعين ويقصد بذلك احداثها بشكل يمكن ادراكه عن طريق السمع حيث هناك فرق بين صياغة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الموسيقى وادائها .

وهو يفرق بين اللحن والنغم في بحثه موضوع (منزلة النغم من الالحان) فيعتبر اللحن مكونا من صنفين من النغم في الاقل احدهما اساسي بمنزلة السدى واللحمة من الثياب ، والثاني التزيينات التي بمنزلة التزاويق والاهداب والاصباغ من الثياب .ويؤكد ذلك بقوله : (اذا تاملنا الالحان تاملا كثيرا وجدنا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، واعني بالاقترانات اجتماع اثنين منها او اكثر ، والترتيبات ان يقدم هذا في السمع او يؤخر هذا) (٣) .

ان اهم ما تتعرض له قياسات النغم عند الفارابي هو السلم الموسيقي وتسوية الانغام حسب الابعاد والدساتين وقد اختار العود كآلة قياسية في بحثه وجعل هذه الدراسة تحت عنوان (احصاء النغم الطبيعية في آلة العود) فقال : (فلنسو العود على ما جرت به العادة في تسويته ولنجعل اثقل نغمة فيه مطلق البم فنجد صياحها نغمة سبابة المثنى .... واذا طلبنا بعد ذلك صياح سبابة المثنى لم نجده في دساتين العود ، ولنكمل فيها تمام الدور الثاني من ادوار القوى ونشد لذلك وترا خامسا ، فنجد تمام الدور الثاني في بنصر الخامس فيحصل دوران) (٤) .

وقبل ان نفسر كلام الفارابي نود هنا ان نشرح بعض الاصطلاحات الموسيقية التي كانت مستعملة آنذاك منها كلمة (الصياح) التي تدل على (جواب النغم) ويقابلها (الشحاج) اي (القرار) وكذلك تسمية البم والمثلث والمثنىوالزير للاوتار الاول والثاني والثالث والرابع .

ومن المعلوم ان العود القديم كان يحتوي على اربعة اوتار فقط ثم اضيف اليه وتر خامس سمي (الحاد) او (الزير الثاني) . ويستعمل الفارابي الوتر الخامس هنا حتى يكمل باصوات العود دورين كاملين ويقصد بالدور الديوان الكامل المكون من ثماني نغمات، اذ ان سبابة المثنى في الوتر الثالث يقابلها (قرارا) مطلق البم اي الوتر الاول ، و (جوابا) بالبنصر الخامس وان هذا الجواب لا يمكن التوصل اليه الا بعد اضافة الوتر الخامس . واذا اردنا ان نطبق هذه الانغام حسب التسميات الحديثة فلنرجع الى القرار الذي اتخذه المؤتمر الدولي للموسيقى العربية المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٣٢ والذي عمل بموجبه جميع الموسيقيين في الشرق والغرب والذي ينص على ان تكون نغمة (لا La) في الشوكة الرنانة والتي ترديد ذبذباتها ٤٣٥ هي الوحدة القياسية لتسوية الانغام الاخرى فلنفرضها كذلك ولما كانت نغمة (لا La) وهي نغمة سبابة المثنى لذا علمنا ان مطلق البم هو نغمة (لا) ايضا وكذلك جوابها عند بنصر الخامس . فنفرض ان مطلق البم اي الوتر الاول بدون اصبع والذي يطلق عليه حاليا بالعشيران هو نغمة (لا) ويقابلها الاصبع الاول على الوتر الثالث اي سبابة المثنى والتي تسمى بنغمة الحسيني يكون جوابها على بنصر الوتر الخامس اي جواب الحسيني وهنا يحصل ما بين تلك النغمات الثلاث دوران .

ويتكلم الفارابي عن الانحدار بالانغام لقياس الابعاد ويقصد بالانحدار الانتقال بالنغمات الى الجهة الحادة اي المرتفعة ويقول في ذلك ما يلي :

(واذا انحدرنا من مطلق البم الى سبابته وجدنا قوته في الدور الثاني بنصر المثنى ، فاذن بعد ما بين مطلق البم وسبابته مساو لبعد ما بين سبابة المثنى وبنصره . ولنكتف من الوسطيات الثلاث المستعملة باحداهن ، ولتكن تلك وسطى زلزل فاذا انحدرنا الى وسطى زلزل في البم لم نجد لها قوة في الدور الثاني ولا لبنصر البم ، ولناخذ لهما قوى في الدور الثاني ، فنجد قوة بنصر البم فوق سبابة الزير الى جانب الانف قليلا ، وقوة وسطى البم فوق ذلك الى جانب انف العود في الزير) (٥) .

والانحدار من مطلق البم الى سبابته يقصد به وضع الاصبع الاول على الوتر الاول فتكون هذه النغمة موجودة في بنصر المثنى اي الوتر الثالث فهي جواب لنغمة سبابة البم . اما عن الوسطيات الثلاث التي ذكرها في العبارة السابقة فان العرب قديما كانوا يستعملون ثلاث وسطيات هي مجنب الوسطى (او وسطى القدماء) ، ووسطى الفرس ، ووسطى زلزل (او وسطى العرب) . وقد اكتفى الفارابي باستعمال وسطى زلزل فكان يستعمل بذلك السبابة والوسطى والبنصر . فعندما يقول :

(نجد قوة بنصر البم فوق سبابة الزير الى جانب انف العود قليلا) يعني بذلك ان هذه النغمة اما زائدة عن مطلق الزير او ناقصة عن سبابته اي كما يصطلح عليها حاليا بنغمة (دو دييز) او (ري بيمول) . وقد اعتبرنا مطلق الزير هو (نغمة دو) وذلك عندما حددنا نغمة (لا) في سبابة المثنى ، ونغمة (سي) في بنصره . وعندما يقول ان قوة وسطى البم الى جانب انف العود في الزير يعني بها مطلق الزير اي نغمة (دو كارديز) في الدور الثاني .

ويواصل الفارابي موضوع تسوية العود فيذكر بقية الانغام ويقول ان قوة خنصر البم ومطلق المثلث سبابة الزير ، وقوة سبابة المثلث في بنصر الزير (٦) . ومن المعلوم ان خنصر البم هي نغمة (ري) ، ومطلق المثلث هي نغمة (ري) فيحددها بسبابة الزير اي الاصبع الاول فوق الوتر الرابع وهي نغمة (ري) ، وسبابة

المثلث اي الوتر الثاني في بنصر نغمة (مي) ولذلك يأخذ في تعيين موقع الدساتين الثابتة التي لا تدخلها الوسطيات فيقول ان مطلق قوة المثنى هي سبابة الخامس ، ولما كانت نغمة (لا) هي مطلق البم وجوابها سبابة المثنى يتضح لنا ان مطلق المثنى هي نغمة (صول) . فاذا انحدرنا الى سبابة المثنى نجد جوابها في بنصر الوتر الخامس ونعني بها نغمة (لا) فيتضح ان مطلق الوتر الخامس هي نغمة (فا) والتي يكون قرارها بنصر المثلث .

ان ما ذكرناه هو القسم المتعلق بالسلم الموسيقي الثابت النغمات والذي بدأناه بالفرض بنغمة (لا) . ولا بد لاكمال البحث من توضيح المجنبات الثلاث وما تعمله من رفع وخفض في درجة النغمة . ونشير هنا الى الوسطيات الثلاث التي سبق وان ذكرناها وهي وسطى القدماء ووسطى الفرس ووسطى زلزل وهذه الاخيرة هي التي اعتمد عليها الفارابي واكتفى باستعمالها وهي تنسب الى منصور زلزل احد كبار الموسيقيين في القرن الثاني الهجري ، لمع اسمه في صدر الدولة العباسية وتتلمذ عليه عدد من الموسيقيين كاسحق الموصلي وقد اشتهر بالعزف على العود واليه تنسب هذه الوسطى، ويقول الفارابي : اذا انحدرنا الى وسطى زلزل في البم لم نجد لها قوة في الدور الثاني ولا لبنصر البم فيتضح ان بنصر البم تحرك من مكانه الى الاسفل اي الى الجهة الحادة هذا وان بنصر البم هو مطلق الزير فتكون وسطى زلزل قد حلت محل البنصر في البم ويتضح ان وسطى البم والتي يقصد بها الفارابي وسطى زلزل قد انحدرت الى الجهة الحادة وكذلك بنصر البم هو الاخر انحدر الى الجهة الحادة فجاءت صيحات تلك القوى ما بين مطلق الزير وسبابته . وقد اراد الفارابي ان يعطينا فكرة بأن بنصر المثلث هو فوق خنصره ونحن نعلم ان خنصر المثلث هو مطلق المثنى فيتضح لنا ان قوة بنصر المثلث في الدور الاول حجاز وجوابها جواب حجاز اي (فاديز Fa) ، ووسطى المثلث في الدور الاول هي (نيم حجاز) وصيحتها اي جوابها (فا كار ديز) .

ثم يعود الفارابي فيقول في وسطيات المثنى والزير والخامس وخنصر المثنى والزير ما يلي : (فاذا اخذنا قوى هذه في الدور الاول وقعت قوة وسطى الخامس فوق سبابة المثنى قليلا ، وقوة وسطى الزير فوق سبابة المثلث ، وقوة وسطى المثنى فوق سبابة البم) . وقلنا ان الوسطى يقصد بها وسطى زلزل . ونحن نعلم مما سبق ان خنصر المثنى هو مطلق الزير وخنصر الزير هو مطلق الخامس . اذن فقوة وسطى الخامس والتي تسمى حاليا جواب التيك حصار اي (لا كار بيمول) هي قوة فوق سبابة المثنى قليلا اي تيك حصار (لا كاربيمول) . اما قوة وسطى الزير والتي هي (مي كارل بيمول) نجدها فوق سبابة المثلث اي نغم سيكاه (مي كار بيمول) . واما قوة وسطى المثنى والتي نسميها (اوج) اي (سي كار بيمول) فنجد قرارها فوق سبابة البم اي نغم عراق وهي (سي كار بيمول) ايضا .

واراد الفارابي ان يثبت لنا وسطى زلزل في البم فقال مكملا بحثه (وخنصر المثنى تقع قوتها اسفل من سبابة البم) (٧) ويقصد الى الجهة الحادة من سبابة البم . ونعلم مما سبق ان خنصر المثنى هو مطلق الزير وكما نسميه حاليا الكردان Do فيعني بذلك ان قوة اسفل سبابة البم هو نغم الراست قرارا اي Do ثم يستمر بتعريف هذه الوسطى فيعتبرها مجنب الوسطى اذ يقول في الموضع نفسه (وخنصر الزير تقع قوتها اسفل من سبابة المثلث) . وبما ان خنصر الزير هو مطلق الخامس والذي نسميه حاليا (ماهوران) اي نغم Fa نجد قوتها اسفل سبابة المثلث اي الى الجهة الحادة من سبابة المثلث ونسميها حاليا نغم الجهاركاه اي Fa . ثم يحدد بعدها ثلاث وسطيات فيقول في الموضع نفسه : (واذا شددنا دستان هاتين القوتين حدث في المثنى والزير والخامس ثلاث نغم تقع قواها اسفل من الانف في البم والمثلث والمثنى) ويعني بذلك نصف البعد الطنيني في وتر البم وهي نغمة (سي بيمول) اي عجم عشيران وفي وتر المثلث نغمة (مي بيمول) وتسمى حاليا نغم (كرد) ، وفي وتر المثنى نغمة (لا بيمول) وتسمى حاليا (حصار) ، ويقابل هذه التسميات في المثنى والزير والخامس (حصار وجواب حصار ، كرد وجوابها سنبلة ، عجم عشيران وجوابها عجم) .

ويعين كذلك اماكن ابعاد النصف الطنيني في الزير والخامس وقواها في البم والمثلث ، حيث يقول : (واذا شددنا دستانا على امكنة هذه القوى حدث بحيالها في الزير والخامس نغمتان تقع قواهما من الدور الاول نغمتا دستان وسطى الفرس في البم والمثلث) ويقصد بهاتين النغمتين (ري بيمول) على وتر الزير اي (نغمة شاهناز) والاخرى (فاديز Fa) على الوتر الخامس وهي نغمة جواب الحجاز .

ثم يعود فيقول : (واذا شددنا دستانا اعلى ما يلي هاتين القوتين حدث بحيالهما ثلاث نغم في الدور الثاني في المثنى والزير والخامس فنجد قوى هذه الثلاث من الدور الاول على قريب منتصف ما بين الانف والسبابة في المثنى والمثلث والبم) (٨) . ان مطلق البم

كما جاء في شرحنا سابقا هو العشيران فتأتي هذه النغمة بعده مباشرة اي فوق مجنب السبابة من جهة الانف ونعني بها (نيم عجم عشيران) يقابلها في المثنى نغم (نيم عجم) اي +la او (مي بيمول — ناقص) .

ومطلق المثلث هو الدوكاه (اي نغمة ري) وجوابها (نغمة محير) في سبابة الزير فيأتي بعدها مباشرة (نيم كرد) والذي يقابله على وتر الزير (نيم سنبله) اي (ري +) او (مي بيمول — ناقص) .

واما الوتر الثالث اي مطلق المثنى والذي نسميه (النوى) ويقابله في الوتر الخامس جواب النوى تكون النغمة التي تقع ما بين مطلق المثنى ومنتصف مجنب سبابته والتي نسميها حاليا (نيم حصار) اي (صول +) او لا بيمول — ناقص) . واذا احصينا ما حددناه من نغم في تسوية اوتار العود ودساتينها وجدنا عدد هذه النغمات يبلغ اثنتين وعشرين نغمة مبتدئين بها من مطلق البم ومنتهين بسبابة المثنى (اي ديوان كامل) . وقد اراد الفارابي بهذه الانغام، الثلاث ان يأتي على جميع النغمات التي تستعمل في العود . وقد حدد ما يحصل في كل دور من النغم ، وبذلك يحصل في كل دور اثنتان وعشرون نغمة وهي جميع النغمات التي تستعمل في العود والتي توصل اليها الفارابي .

سلم الفارابي الذي بالكل مرتين مع التسمية الحالية

التسمية العربية	سلم الفارابي	التسمية الحالية	الدساتين	التسمية الغربية
ا	ثقيلة المفروضات	عشيران	مطلق البم	La
ب	ثقيلة الرئيسات	كوشت	سبابة البم	Si
د	واسطة الرئيسات	رست	بنصر البم	Do
هـ	حادة الرئيسات	دوكاه	مطلق المثلث	Re
ز	ثقيلة الاوساط	بوسليك	سبابة المثلث	Mi
ح	واسطة الاوساط	جهاركاه	بنصر المثلث	Fa
ط	حادة الاوساط	نسوى	مطلق المثنى	Sol
ي	الوسطى	حسيني	سبابة المثنى	La
ك	فاصلة الوسطى	ماهور	بنصر المثنى	Si
ل	ثقيلة المنفصلات	كردان	مطلق الزير	Do
م	واسطة المنفصلات	محيّر	سبابة الزير	Re
ن	حادة المنفصلات	بزرك	بنصر الزير	Mi
س	ثقيلة الحادات	ماهوران	مطلق الخامس	Fa
ع	واسطة الحادات	جواب النوى	سبابة الخامس	Sol
ف	حادة الحادات	جواب الحسيني	بنصر الخامس	La

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويتناول الفارابي في كتابه هذا الابعاد الحادثة في العود ومناسباتها (٩) فيستعمل مجنب الوسطى على انه وسطي ويتحاشى الحديث عن بقية الوسطيات ويعطي ابعاد دساتين السبابة ومجنب الوسطى والبنصر والخنصر على ابعاد الاوتار الاربعة فيتكلم اولا عن الابعاد التي بالكل فيقول في ذلك ما يلي : (اما اول الابعاد التي بالكل هاهنا فانه يحيط به مطلق البم وسبابة المثنى) ويعني بذلك ديوانا كاملا اذا ابتدا من مطلق الوتر الاول وانتهى بالاصبع الاول من الوتر الثالث وهي بالتسمية الحالية في وقتنا هذا العشيران وجوابها الحسيني اي نغمة (لا) ثم يقول (والثاني سبابة البم وبنصر المثنى) وهذا ايضا يعطي ديوانا آخر يبتديء بنغمة كوشت وجوابها ماهور اي (سي) . ثم يذكر الثالث (مجنب الوسطى من البم وخنصر المثنى) ونحن نعلم ان خنصر المثنى هو مطلق الزير فتكون هذه النغمة هي رست وجوابها كردان اي (دو) . ويحدد الفارابي هذا المجنب بقوله انه يبعد عن السبابة الى الحدة اي الى الجهة المرتفعة من النغم بقدر بعد بقية . ثم الرابع خنصر البم وهو مطلق المثلث وسبابة

جدول (ذي الكل) المتكون من ثماني نغمات بديوانين

التسمية القديمة	التسمية الحالية	جواب النغمة	الدستان	التسمية الغربية
١ ـ مطلق البم	عشيران	حسيني	سبابة المثنى	La
٢ ـ سبابة البم	كوشت	ماهور	بنصر المثنى	Si
٣ ـ وسطى زائل	رست	كردان	مطلق الزير	Do
٤ ـ مطلق المثلث	دوكاه	محيّر	سبابة الزير	Re
٥ ـ سبابة المثلث	بوسليك	جواب بوسليك	بنصر الزير	Mi
٦ ـ بنصر المثلث	جهاركاه	ماهوران	مطلق الوتر الخامس	Fa
٧ ـ مطلق المثنى	نسوى	جواب النوى	سبابة الخامس	Sol
٨ ـ سبابة المثنى	حسيني	جواب الحسيني	بنصر الخامس	La

الزير وهو ديوان آخر يبدأ من الدوكاه الى نغمة المحير اي (ري) . والخامس (سبابة المثلث وبنصر الزير وهو ديوان آخر يبدأ من الدوكاه الى نغمة جواب البوسليك اي (مي) . والسادس (مجنب الوسطى في المثلث وخنصر الزير) (١٠) وهذا ديوان آخر يبدأ من نغمة الجهاركاه وجوابها نغمة ماهوران اي (فا) .

ثم يعود فيشرح لنا ابعاد ذي الخمسة واولها مطلق البم وسبابة المثلث ويعني بها نغمة العشيران ونغمة البوسليك اي (لا — ومي) والثانية : سبابة البم وبنصر المثلث وهما نغمتا گوشت وجهاركاه اي (سي — وفا) . والثالث : مجنب الوسطى في البم وخنصر المثلث حيث ان هذا المجنب يبعد عن خنصر البم ببعد طنيني ويقصد نغمة رست ونغمة مطلق المثنى التي هي نغمة نوى اي (دو — وصول) . كما ان مطلق المثلث معادل لخنصر البم ومطلق المثنى معادل لخنصر المثلث فتحصل نغمة دوكاه ونغمة نوى اي (ري — وصول) . والرابع : خنصر البم وسبابة المثنى اي نغمة دوكاه ونغمة حسيني اي (ري — ولا). والخامس : سبابة المثلث وبنصر المثنى اي نغمة البوسليك ونغمة الماهور اي (مي — وسي) . والسادس : مجنب الوسطى في المثلث وخنصر المثنى وهما نغمتا الجهاركاه والكردان اي (فا — ودو) . والسابع : خنصر المثلث وهو مطلق المثنى وسبابة الزير وهما نغمتا النوى والمحير اي (صول — و ري).

والثامن : سبابة المثنى وبنصر الزير وهما نغمتا الحسيني وجواب البوسليك اي (لا — و مي) .

والتاسع : مجنب الوسطى في المثنى وخنصر الزير وهما نغمتا الماهور وجواب الجهاركاه اي الماهوران اي (سي — و فا) .

اما الابعاد التي بالاربعة فاولها مطلق البم وخنصره وهو مطلق المثلث وهما نغمتا العشيران والدوكاه اي (لا — و ري) .

والثاني : سبابة المثلث وهما نغمتا گوشت وبوسليك اي (سي — ومي) .

ثم يمضي في تحديد بقية الوسطيات مع بيان عددها وذلك بقوله (كل اصبع من وتر ونظيره من الوتر الاخر الذي يليه مثل الوسطى من وتر والوسطى من الذي يليه) اي ان الاصبع الذي يكون على الوتر الاول يكون نفسه على الوتر الثاني في الوسطيات وبقية الاصابع ، فاذا استعمل فيها الوسطيان ومجنب الوسطى كان عدد الابعاد التي بالاربعة تسعة عشر ويقصد بالوسطيين وسطي الفرس ووسطي زلزل ويقصد بالابعاد التسعة عشر ما يلي :

اربعة منها مكونة من مطلق الاوتار الاربعة تنحصر بين مطلق الوتر وخنصره ، اي المطلق والسبابة والبنصر والخنصر . والباقي خمسة عشر بعدا تنحصر بين السبابة والبنصر مع وضع الدساتين اي السبابة . مجنب الوسطى . وسطى الفرس . وسطى زلزل . البنصر والتي تاخذ كل ثلاثة منها بين اطراف كل واحد من الدساتين الخمسة وبين الوتر الاخر الذي يليه .

اما عن الابعاد الطنينية (١١) فيقول ان في كل وتر من الاوتار الاربعة ثلاثة من الابعاد الطنينية اذا استعمل مجنب الوسطى وهذه الابعاد الثلاثة هي التي تقع بين مطلق الوتر وسبابته ، وبين سبابته وبنصره ، وبين مجنب وسطاه وخنصره . والبعد الطنيني هو النغمة الكاملة (اي ٩/١) الوتر فيكون عدد هذه النغمات في اوتار العود الاربعة : اثنتي عشرة نغمة .

ويتحدث الفارابي في الموضع نفسه عن (البعد الذي بالكل والاربعة) ويقصد به ان تاخذ الدرجة الرابعة من الاوكتاف الثاني ويستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل في نسبة البعد ذي الاربعة واولها مطلق البم وسبابة الزير اي نغمة العشيران ونغمة المحير اي (لا — و ري) . والثاني سبابة البم وبنصر الزير يعني نغمة الگوشت ونغمة البوسليك اي (سي — و مي) . والثالث مجنب وسطى البم وخنصر الزير وهو نغمة الرست ونغمة الماهوران اي (دو — و فا) .

واما الذي بالكل والخمسة فيستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل في نسبة الذي بالخمسة ويوجد من النوع الواحد وهو مطلق البم وبنصر الزير ويقصد به نغمة العشيران ونغمة جواب البوسليك اي (لا — و مي) .

بهذه المقارنة تتوضح ابعاد النغمات التي بالكل والتي بالاربعة والتي بالخمسة والتي بالكل والاربعة والتي بالكل والخمسة وكذلك مواضع الدساتين فيها ومجنباتها ومجنبات الوسطى ونكون بذلك قد اوضحنا قياسات النغم في العود عند الفارابي مع بيان موضع المجنبات التي استعملنا العلامات الموسيقية الحديثة لايضاحها .

الجماعة المنفصلة غير المتغيرة التي يرتب فيها المتصل الثالث
وهو الذي يسمى القوي المستوى كما جاء في كتاب الموسيقي الكبير للفارابي
(سلم الرست)
ـ علامات النغم واسماؤها وأعدادها ـ

أ	تقيلة المفروضات	١٩٨٠	٨/٩	الفصال
ب	تقيلة الرئيسات	١٧٦٠	٩/١٠	در الاربعة
جـ	واسطة الرئيسات	١٥٨٤	١٠/١١	
د	حادة الرئيسات	١٤٤٠	١١/١٢	
هـ	تقيلة الاوساط	١٣٢٠	٩/١٠	در الاربعة
و	واسطة الاوساط	١١٨٨	١٠/١١	
ز	حادة الاوساط	١٠٨٠	١١/١٢	
ح	الوسطى	٩٩٠	٨/٩	الفصال
ط	تالية الوسطى	٨٨٠	٩/١٠	در الاربعة
ي	تقيلة العاليات	٧٩٢	١٠/١١	
ك	واسطة العاليات	٧٢٠	١١/١٢	
ل	حادة العاليات	٦٦٠	٩/١٠	در الاربعة
م	تقيلة الحادات	٥٩٤	١٠/١١	
ن	واسطة الحادات	٥٤٠	١١/١٢	
س	حادة الحادات	٤٩٥		

بسائين العود عند الفارابي ـ (عن فارمر)

البسائين	الأوتار : بالسنتم				
البسائين	البم	الثالث	الثاني	الزير	البنصر
مطلق		٤٩٨	٩٩٦	٩٩٢	٨٨٤
مجنب قديم	٩٠	٥٨٨	١٠٨٦	٣٨٤	٨٨٢
مجنب الفرس	١٤٥	٦٤٣	١١٤١	٤٣٩	٩٣٧
مجنب زلزل	١٦٨	٦٦٦	١١٦٤	٤٦٢	٩٦٠
سبابة	٢٠٤	٧٠٢	١٢٠٠	٤٩٨	٩٩٦
وسطى قديمة	٢٩٤	٧٩٢	٩٠	٥٨٨	١٠٨٦
وسطى الفرس	٣٠٣	٨٠١	٩٩	٥٩٧	١٠٩٥
وسطى زلزل	٣٥٥	٨٥٣	١٥١	٦٤٩	١١٤٧
بنصر	٤٠٨	٩٠٦	٢٠٤	٧٠٢	١٢٠٠
خنصر	٤٩٨	٩٩٦	٢٩٤	٧٩٢	٩٠

السلم الذيانغرام الفيثاغوري

النسب القديمة	النسب على وتر طوله متر	التسمية العالمية	التسمية الحالية العربية	التسمية الغربية القديمة
٢٣٠٤	٢٥٠٠	لا	جواب حسيني	الحادة المشتركة
٢٥٩٢	٢٨١٣	صول	جواب نوى	حادة الحادات
٢٩١٦	٣١٦٤	فا	ماهوران	واسطة الحادات
٣٠٧٢	٣٣٣٣	مي	بزرك	تقيلة الحادات
٣٤٥٦	٣٧٥٠	ري	محيّر	حادة المنفصلات
٣٨٨٨	٤٢١٩	دو	كردان	واسطة المنفصلات
٤٠٩٦	٤٤٤٤	سي	أوج	تقيلة المنفصلات
٤٣٧٤	٤٧٤٦	سي بيمول	عجم	فاصلة وسطى
٤٦٠٨	٥٠٠٠	لا	حسيني	الوسطى المشتركة
٥١٨٤	٥٦٢٥	صول	نوى	حادة الاوساط
٥٨٣٢	٦٣٢٨	فا	جهاركاه	واسطة الاوساط
٦١٤٤	٦٦٦٧	مي	سيكاه	تقيلة الاوساط
٦٩١٢	٧٥٠٠	ري	دوكاه	حادة الرئيسيات
٧٧٧٦	٨٤٣٨	دو	رست	واسطة الرئيسيات
٨١٩٢	٨٨٨٩	سي	عراق	تقيلة الرئيسيات
٩٢١٦	١٠٠٠٠	لا	عشيران	تقيلة المفروضات

الهوامش

(١) عيون الانباء ص ٢٢٤ ج ٣
(٢) Bibliotheca Academiae Lugduno - Batava
Cod. Or. 651.
(٣) الموسيقى الكبير للفارابي ـ تحقيق غطاس عبدالملك خشبه ـ
طبع القاهرة ١٩٦٧ ـ ص ١١١ .
(٤) المصدر السابق ـ ص ١٢٤
(٥) المصدر السابق ـ ص ١٢٦
(٦) المصدر السابق ـ ص ١٢٨
(٧) المصدر السابق ـ ص ١٣٠
(٨) المصدر السابق ـ ص ١٣١ . ومنتصف ما بين الانف والسبابة
يقع على نسبة ١٨/١٧ من طول الوتر
(٩) المصدر السابق ـ ص ٥٢٧
(١٠) المصدر السابق ـ ص ٥٢٨
(١١) المصدر السابق ـ ص ٥٣١

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



نظرية الفارابي في الموسيقى

قراءة جمالية

بقلم : اديب نايف ذياب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١)

ان الدعوى القائلة بأن « الانسان مطبوع بطبعه : فهو بالفطرة يتساءل عن كنه الاشياء ، فجانب الصواب اذا اخذت بالاطلاق لتفسر لنا نشوء فكر المفكرين بدون تأطير عام للامور التي يمكن لهذا الفيلسوف او ذاك ان يتساءل عن كنهها ، وهي ، مع ذلك ، دعوى صحيحة اذا قيدت او شرطت ببعـــدين اساسيـــين : نوعية الاهتمامات التي نشأ عليها المفكر ، ثم الافق الثقافي للحقبة الحضارية التي يعيش بين ظهرانيها ، هذان البعدان متفاعلان ، او بلغة هذا الزمان ، بينهما علاقة جدلية ، ذلك ان المفكر او الفيلسوف لا ينشأ منعزلا في جزيرة مهجورة ــ كحي بن يقظان ــ بل في مجتمع معين وفي حقبة حضارية لها اسئلتها ، ومميزاتها النوعية . وتلك الاسئلة تنجم ، في اغلب الاحيان ، عن الحـــاح المشاكل الحياتية التي يواجهها مجتمع الفيلسوف في تلك الحقبة ، او من معوقات تعترض تقدم العلـــم والوعي آنذاك ، او من مشاكل تطرحها عمليات التلاقح والتمازج والتمثل من ثقافة سائدة لثقافات محيطـــة تعاني الذبول او النشوء ، او من تحديات يواجههـــا المجتمع من قبل حضارة او حضارات اخرى معادية ، واحيانا من بعض هذه العوامل معا او من جملتها ، ومن مشاكل زائفة يصطنعها المفكرون لسبب او لاخر في بعض الاحيان . ان فحص بعض الاسئلة والاجوبة التي يقدمها المفكرون في عصر معين (في سياق ما تقدمها وما تأخر عنها ، الارهاصات ، والتأثـــيرات) تشكل الاساس الذي نحكم فيه على مستوى ذلك العصر ــ بالثراء او العقم ، بالايجابية او السلبية ، بالتجديد او الاجترار . وذلك ما يتقبله الباحثون اليوم على انـــه المنهجية العلمية الصواب ، لكن مثل هـــذه التعميمات (الثراء ــ العقم ، الايجابية ــ السلبية .. الـــخ) قاطعة من غير تبرير وتفتقر الى التدرج بين طرفي كل منها . وهي ، بعد ذلك ، نسبية ، اي محكومة بدرجة الوعي العام ، والوثائق المكتشفة ، والتقدم المنهجي في عصرنا (وهو ليس كلمة الختام) فضلا عن الاتجاهات والاهواء الشخصية ، واهم من هذا كله ، فان مثـــل هذه الاحكام ، بالرغم مما تستند اليه من منهجية متطورة ومع اهميتها في فهم روحية حضارة ما ، تكاد تلغي ، في

---

* الارقام التي في هذه المقالة او في هوامشها مقتبلة تشير الـــى صفحات « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابي تحقيق غطـــاس خشبة .

احيان كثيرة ، التفرد والريادة التي تتمتع بها اعمال بعض الفلاسفة لحساب بعضهم الاخر : فلا تتيح لنا ان نفهم (ذلك اليسير من الحق) ، على حد تعبير الكندي، الذي اسهم به هذا المفكر او ذاك .

على اساس من هذه الملاحظات ، وبسبب خصوصية الموضوع الذي يتصدى له هذا المقال ، اراني مضطرا الى الاكتفاء بالتلميح الى المؤثرات ، سواء منها ما يخص ثقافة الفارابي نفسه او ما يخص ثقافة عصره ، والتي ادت في الختام الى نتاجه الخصب في نظرية الموسيقى . وآثرت ، بالمقابل ، ان اتقدم الى العمل ذاته « كتاب الموسيقى الكبير » ، محاولا النفاذ الى مراميه ، محللا ناقدا على ضوء توجيهات الاستاطيقا الحديثة ، هادفا من وراء ذلك الى استخراج نظرية جمالية للفارابي ، في الموسيقى ، تختفي ضمنا في بحثه الشامل في هذا الفن .

لتخريج هذا الجانب من فكر الفارابي ، ليس امامنا من كتبه الاربعة في الموسيقى (١) الا « كتاب الموسيقى الكبير » ، الذي بذل الاستاذ غطاس خشبه جهدا عظيما ، يستحق التنويه والشكر ، في تحقيقه وشرحه . وتم نشره حديثا فيما يزيد على ١٢٠٠ صفحة ، فالكتاب موسوعة ضخمة شاملة ، تتناول شتى مسائل الموسيقى النظرية العملية يصفها (كاردي فو) بانها «اهم اطروحة في تنظير الموسيقى الشرقية»(٢) بينما يذهب « فارمر » الى انها تقدم لنا جوانب مبتكرة تعالج لاول مرة في تاريخ هذا الفن (٣) . وهناك جزء ثان من الكتاب ، لم يعثر عليه ، يحيل اليه الفارابي في المقدمة ومواضع اخرى » (١٣٨،٣٧،١٨٤) ، ويذكر انه كرسه لفحص ونقد آراء الناظرين في فن الموسيقى السابقين عليه « بكلام استقصاه بمبلغ الطاقة ». نستدل من هذه الاشارة ، ومن اشارات اخرى يرفض فيها آراء « آل فيثاغورس » (٦٤،٨٩) ان الفارابي ، مدفوعا باهتماماته الفلسفية ، قد اطلع على ترجمات الكتب الموسيقية المنقولة عن اليونان (٤) ، وتاثر ، ايجابا او سلبا ، بآرائهم . ومن المؤكد انه على اثرهم جعل الموسيقى فرعا من « علم التعاليم » والرياضيات التي هي فرع فلسفي في عرف من اتبع ارسطو ، وهو، في مستهل كتابه ، يخبرنا بلهجة تشي بالتواضع والحماس ، ان ما يدفعه لتاليف هذا الكتاب ما يراه من نقص وخلل وغموض في كتابات من سبقه (٥) ، وربما ، كما جاء في موضع آخر ، ما احسه ايضا من اعتناق معاصريه لاراء السابقين تقليدا اعمى من غير فحص او مناقشة ، (١٣٨) ، وازاء ذلك كله يشعر بانه ، في هذا العمل،ينهج نهجا رائدا لا يتاثر فيه سبيل احد (٦). وتقديري اننا سنميل الى تصديق هذه الدعوى اذا فحصنا الكتاب وما سبقه وما تلاه بعمق .

وفي معرض اهتمامات الفارابي الشخصية نذكر انه كان موسيقيا ممارسا بارعا في العزف . وهنا قد نغض الطرف عن الاعاجيب والتي تنسب اليه في هذا المجال (٧) . لكن اهتماماته ، على صعيد النظر والممارسة ، قد لا تكون كافية لتبرير تكريسه ما يقارب نصف نتاجه للنظر في الموسيقى ، ما لم نضع في الاعتبار ان الالق الفني في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كانت تغلب عليه روح الشعر والموسيقى . في هذا العصر كرس ابو الفرج الاصفهاني جهده لتاليف كتاب الاغاني الذي يعد من اعظم موسوعات الشعر والغناء العربي ان لم يكن اعظمها جميعا ، صحيح اننا لا نجد في هذا العصر اسماء لامعة في الغناء والتلحين كما هي الحال في عصر الامويين ، والعصر الذهبي لبني العباس ، لكننا نجد شواهد على تغلغله في تصور الامراء ولدى عامة الشعب (٨) ، وحلقات السماع عند الصوفية ، وحتى في فرق الجيش (٩) . فنحن هنا ازاء مثال واضح على العناق الحار بين استجابة الفيلسوف الفكرية — حتى وان اختلى بنفسه كالفارابي (عند مشتبك رياض ومجتمع حاد) (١٠) ، وبين مسالة يطرحها جانب من حياة الناس وثقافتهم في عصره . وذلك التزاوج ولد لنا اثرا فريدا من آثار حضارة العرب .

(٢)

الموسيقى النظرية : —

يميل اكثر الفلاسفة المعاصرين المهتمين بعلم الجمال الى تناول كل فن على حدة ، بعد ان اعجزهم ان يتثبتوا من مشروعية اي نظرية شمولية تتحدث باسم الفنون الجميلة جميعا . وهذا ، في حد ذاته يجيز لدارس الفلسفة ان يستنطق ويستخرج من « كتاب الموسيقى الكبير » ، وعلى وجه التحديد من مدخله (٤٧ — ٢٠٢) وخاتمته (١١٧٠—١١٨٩) نظرية جمالية (بالمعنى المعاصر) تجيب عن الاسئلة التالية : — ماهي الموسيقى ؟ ماذا تثير في الانسان ؟ وما حدود قدرتها التعبيرية ؟ وما معايير جمالها ، وعلى اي اساس تبنى ؟

ان تعريف فن ما ، والتعرف على حدوده ومعالمه مسالة تتصل بتحديد نوعية المواضيع التي تقع في الخبرة الجمالية للانسان . لكن استقصاء التعريفات التي يوردها الفارابي في نظريته تنأى بنا عن هدف هذا البحث . لذا سنكتفي بما هو عام منها كمدخل للجوانب الاكثر اتصالا باسئلتنا السابقة .

يشير الفارابي الى ان كلمة الموسيقى ، في

استعمالات اللغة العادية ، تدل على الالحان ، واللحن هو « كل مجموعة من النغم رتبت ترتيبا محددا ، منفردة او مقترنة بالكلام » (٤٧) . ولكن الموسيقى ، من حيث هي صناعة او فن شامل ، « تشتمل على الالحان (والمبادىء التي) بها تلتئم ، وما بها تصير اكمل واجود» وليست صناعة الموسيقى اذن صناعة الحان فحسب، وانما تشتمل ايضا على الاسس النظرية التي تبنى عليها جودة الالحان وكمالها . وليست هذه الاسس مبادىء الصوت الفيزيقية والفسيولوجية فحسب — هكذا يذهب فارمر في تصنيفها (١١) وانما هي تشتمل ايضا على الاسس الجمالية وما يمكن تسميته اليوم بانثروبولوجيا الموسيقى كما سيتضح بعد قليل ، اما الاسس الرياضية فلا يأتي الفارابي على ذكرها الا في اخر المقالة الثانية (١٨٨) . ويلجأ الفارابي ، كعادته في التفريع الذي يغلب على « احصاء العلوم » الى قسمة صناعة الموسيقى الى صناعتين : الموسيقى النظرية والموسيقى العملية ، فالموسيقى النظرية « هي هيئة تنطق عالمه بالالحان ولواحقها عن تصورات صادقة سابقة حاصلة في النفس » (٨٣) . فاذا اعتبرنا توضيحاته لهذه الكلمات ، والتي يوردها بعد ذلك مباشرة ، امكننا وضع هذا التعريف بصيغة ايسر كما يلي : هي علم موضوعه الموسيقى ويتأتى بالتأمل والنظر العقلي في المبادىء الاولى التي يقوم عليها هذا الفن . وهي مبادىء مغروسة في نفس الانسان .

اما الموسيقى العلمية « فهي كما توحي التسمية احداث الالحان بأدواتها او صياغتها (١٢) . ومن الجلي ان الغاية من صياغة الالحان هي الاداء . والفارابي يشير الى هذا الاحتمال (٦١) ولكنه يعدل عنه بعد مناقشة مصطنعة غامضة الى ان الصياغة هي غاية الاداء . وهذه قضية توضح سيطرة فكرة ارسطو في تفضيل النظري على العملي . ويلاحظ الفارابي قبل ذلك » ان مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الاولى (الاداء) دون مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الثانية (الصياغة) (٦٠) . اي ان ما يتطلبه ابداع الالحان من موهبة ومعرفة هو اكثر مما يستلزمه العزف الذي تغلب عليه الاستجابات الالية بعد المران . وهذه ملاحظة دقيقة صحيحة ، ولكنها لا تبرر وضع تأليف الالحان غاية للاداء . والاقرب الى الصحة ان نقول ان كلا منهما ، او كليهما وسيلة لغاية ابعد : لذة الانسان وسعادته . وهذا ما يدعمه الفارابي فيما بعد ، ولا يفطن الى انه يعارضه ضمنا في البدء .

بامكان الموسيقي النظري ان يعزف عن ممارسة الموسيقى صياغة واداء ويكتفي بالسماع من الملحنين، وهذا — في راي الفارابي — افضل (١٠١) ، جريا مع مبدا افضلية النظري على العملي . وبالرغم من هذه الالماعة المدعومة بارسطو (١٣) ، فان الفارابي يوضح ان العلاقة التي تجمع بين فني الموسيقى النظري والعملي هي علاقة وثيقة مزدوجة توامها التحليل والتركيب (ويعني بهما استنباط المبادىء وتطبيقها) (١٨٧) ، وهي تماثل الصلة التي تربط بين العلم الطبيعي وعلم النجوم فصاحب العلم النظري يتبين ما هو طبيعي لسمع الانسان من خلال الالحان التي يسمعها ، فاذا طولب ببرهنة قضاياه آل على المشتغلين بالموسيقى صياغة واداء .. « ولا ينقص ذلك من عمله » (١٠٢) .

قد نخلص من كل ذلك الى ان المبادىء النظرية للموسيقى انما تشتق وتستنبط من الالحان السائرة . وهذا يتعارض مع قول فيلسوفنا ، في تعريفه للموسيقى النظرية ، ان المبادىء الاولى مفطورة في النفس . يفطن الفارابي لهذا التعارض ويحاول رفعه ، فيذهب الى ان اوائل الفنون تكون مع الانسان طبعا وفطرة ، غير ان الانسان لا يحس بما فطر عليه منها الا بعد اعمال النظر او توجيه من متخصص بالتنظير (١٨٧-٨) الا انه في نهاية مناقشته يبدو مترددا في حسم هذه النقطة ، بل يميل الى القول بأن اكثر اوائل هذه الصناعة مأخوذة من صناعتي الموسيقى العملية والعدد (١٨٨) ولعل الفارابي احس بصعوبة هذه المشكلة ، ولعله واعيا بها لدى تأليفه كتابه الاخر « احصاء العلوم » اذ لم يشر الى « فطرية المبادىء » عند تعريفه للموسيقى النظرية في الكتاب الاخير (١٤) .

ان هذه المعضلة التي واجهها الفارابي تكمن في استعماله لمصطلح المبادىء الاولى للعلم النظري (او اوائل هذه الصناعة) من غير تعريف او تحديد : ليعني به الاسس النفسية للتذوق بالاضافة الى اسس التناسب الرياضية للانغام . والاولى قد تكون فطرية فأغلب البشر يطربون للنغم الجميل من غير دراية بالاسس الرياضية لتآلف الانغام . اما الاسس الرياضية فلا تتأتى للانسان الا عن تدبر او تعلم .

— الفارابي من ناحية اخرى ، لا يتردد في القول بأن نشوء الموسيقى النظرية متأخر في الزمان كثيرا عن نشوء الالحان في حياة الناس وذلك « على خلاف ما يظنه قوم من الجمهور ومن ليست له خبرة وحنكة في العلوم (٩٩). وابتغاء للوضوح نؤجل بحث هذا الجانب قليلا ، وندخل الى نظرية الفارابي من خلال سؤال آخر .

(٢)

موسيقى الانسان وموسيقى الطبيعة : —

كيف استحدث الانسان الالحان ؟ ولاي غرض ؟

وجواب الفارابي : استحدث الانسان الموسيقى تحقيقا وايفاء لفطرته .

انها الفطرة المركوزة في جبلة الانسان والتي تنتظم ، فيما تنتظم ، الفطرة الحيوانية التي من خصائصها التصويت تعبيرا عن احوالها اللذيذة والمؤلمة (٧٠) . وتنتظم هذه الفطرة ايضا نزوع الانسان الى الراحة اذا تعب . ومن شأن الموسيقى ان تنسي الانسان تعبه ، لانها تلغي احساسه بالزمان ، ذلك الزمان الذي ترتبط به الحركة،والتعب يتأتى منها (١٥). ولان فطرة الانسان تدعوه للتعبير عن احواله ، وان ينشد راحته « كانت هذه الترنمات والتلحينات والتنغيمات تنشأ قليلا ، قليلا ، وفي زمان بعد زمان ، وفي قوم بعد قوم حتى تزايدت » (٧١) . فنشوء الموسيقى من نداء الفطرة ، لكن الانسان اخذ بعد ذلك يتحرى ما بمائل ترنماته في اجسام اخرى طبيعية وصناعية ، وما من شأنه أن يجعلها أكثر بهاء وفخامة. فاهتدى الى الات الموسيقى كالعود وغيره ، واخذ الناس في تطوير هذه الالات حتى تكون اكثر طواعية في انجاز الغاية منها (٧٤) .

وعلى اية حال ، فالفارابي يرى ان صوت الانسان اكثر تنوعا وقدرة على ابداع الاصوات الموسيقية من الالات . وهذه الالات انما كانت لتضخم وتزين وتحلط انغام الالحان الانسانية ، فالحكم على مقدرتها او طواعيتها انما يكون بمدى مطابقتها او انسجامها مع ترنمات الصوت الانساني (٧٩،٨٠) .

وحين نقارن مع الفارابي موسيقى الطبيعة بموسيقى الانسان وآلاته نكون قد وضعنا قدما في حقل الاستاطيقا الحديثة ، بعد أن كنا سابقا على أطرافه . فكثيرا ما يصادفنا في نصوص الادب الوصفي كلام عن جمال موسيقى الطبيعة.وثمة نصوص قديمة — تنسب الى فيثاغورس — تؤكد أن هناك موسيقى تصدر عن حركات النجوم ، (وهي فكرة يرفضها الفارابي) (١٦) ولا جدال في ان هناك بلابل تغرد ، وامواجا تصطخب، ورياحا تهمس بين الاغصان ... الخ . فهل مثل هذه الاصوات الطبيعية وما يماثلها موسيقى على الحقيقة ؟ واذا كانت كذلك فهل تفضل من حيث قدرتها الجمالية ، الموسيقى التي يؤديها البشر باصواتهم وآلاتهم ؟يجيب الفارابي عن السؤال الاول بالايجاب ، عن الثاني بالنفي . فموسيقى الطبيعة وان وجدت ، فهي قليلة . ونادرا ما يعيرها انتباها وان كنا نكثر الكلام عنها . وهي بعد ذلك ، لا تتيح للانسان (التئام التجربة) (١٧) والتئام التجربة ، هنا ، يذكرنا بفكرة (جون ديوي) عن (اكتمال الخبرة) التي يجعلها شرطا للتذوق الفني الصحيح . لكن « الخبرة » عند ديوي ذات معنى واسع يتنظم معاناة الانسان الكاملة : عقله وفعله وانفعاله ، تجاه موضوع ما (١٨) . بينما يحصر الفارابي « التجربة » في الدائرة المعرفية او الابستمولوجية ، اذ يعرفها بانها « تعمد احساس اشياء كثيرة ، مرارا كثيرة ليفعل العقل فيما يتأدى اليه عن الحس فعله الخاص حتى يصير يقينا » (٩٥) . فالتئام التجربة ، في مفهوم الفارابي ، هو التحام واكتمال التصور العقلي بصدد موضوع ما (١٩) . وعلى ذلك فحين يرى أن المحسوس من موسيقى الطبيعة هو اقل من ان تلتئم به تجربة يكون قد اشار أن الاحساس بموسيقى الطبيعة يظل واهيا خافتا بحيث لا يكتمل به تصور عقلي ، وذلك على العكس من الاحساس بموسيقى الانسان الذي يكمل بالتكرار .

ونبرر جواب الفارابي اكثر فنقول : ان موسيقى الطبيعة مادة خام تفتقد التسلسل والتنظيم الذي نخبره في موسيقى الانسان . بل انها تفتقد اية دلالة تعبيرية أو رمزية الا ما يسبغه عليها الانسان تعسفا وتخيلا ، ومن ثم فهي لا تقع موضوعا للخبرة الجمالية الا عند ندرة من مرهفي الحواس أو المخبولين .

انطلاقا من هذه القضية ، يدلل الفارابي على اسبقية الموسيقى العملية في الزمان . فالاسس النظرية للموسيقى لا يمكن ان تحصل الا بواسطة « التجربة »، وحيث ان موسيقى الطبيعة لا يمكن ان تكتمل بها تجربة انسانية بالمعنى الصحيح ، لزم ان تكون الحان الانسان المسموعة ذاتها ، والتي بها فقط تصح التجربة وتكمل ، هي التي اتاحت للنظريين استنباط المبادىء النظرية في الموسيقى (٩٨) .

وهذه المبادىء لا بد ان تكون قد استنبطت في استنبطت في زمان متاخر ، بعد ان انتشرت الالحان ونضجت على ايدي المغنين والملحنين (٩٩) . ويشهد لهذه الدعوى ما نعرفه من تاخر علم العروض عن الشعر وتاخر المنطق الصوري عن الفكر ، بل وتاخر الهندسة النظرية عن بعض استعمالاتها التطبيقية . لكن الفارابي ، وقد اقتنع ببرهانه السابق ، لا يشير الى مثل هذه المماثلة .

ومن باب المقارنة ، نذكر هنا ان اخوان الصفا قد دعموا ، بتلفيقهم المعهود ، الراي المخالف . فذهبوا الى ان الفنون كلها من استخراج الحكماء بحكمتهم او تعلمها الناس منهم . وصارت وراثة من الحكماء للعامة .. (الذين) استعملوها كسائر الصنائع في اعمالهم (٢٠) . بل ان اخوان الصفا ، في رسالتهم الخامسة ، ذكروا بعض الخرافات حول الموسيقى ، مما يجعلنا نعجب ، بالمقابل بالمنهج العقلي الدقيق الذي انتهجه الفارابي في هذا الموضوع .

(٤)

استجابة الانسان للموسيقى :

معظم الناس يستمعون للموسيقى التي يألفونها في بيئتهم الثقافية ، وبعضهم يعني بسماع الموسيقى مهما اختلفت مصادرها وتركيباتها النغمية عما هو مألوف في بيئتهم الفنية . واحد الاسئلة المعقدة التي واجهتها فلسفة الفن هو : ماذا تعني الموسيقى للانسان ؟ وبتحديد اكثر ، ماذا يثير سماع الموسيقى في نفس الانسان ؟ ــ انفعالات، تطهير انفعالات ، افكارا، لذة ، خبرات باطنية لا يعبر عنها بالكلام ؟ لقد وجد كل واحد من هذه الاجوبة من يدافع عنه في تاريخ الفكر . ولا يزال ذلك السؤال مثار بحث وخلاف عند المعاصرين.

ان نظرية اثارة الانفعالات او تهدئتها بواسطة الموسيقى قديمة نجدها في نصوص كلدانية وعبرانية ، وربما كانت مثل هذه الدعوى شائعة عند العرب (٢١) لكن الفارابي ــ كما يبدو ــ لم يجدها كافية في تفسير كل جوانب الاستجابة الانسانية للموسيقى. فهو يقسم الموسيقى ، باعتبار غاياتها الانسانية الى ثلاثة انواع: فهناك صنف من الموسيقى يكسب النفس لذة وراحة فحسب (٦٢) ويسميها « الالحان الملذة » (٦٦) وهذه اللذة انما تحصل كبطانة وجدانية للادراك ، ومن ثم فهي تتناسب طرديا مع كماله (٢٢) وربما يصح لنا ان نستنتج هنا ان اللذة المقصودة هي لذة عقلية ما دامت مرتبطة بالادراك . والفارابي هنا يلمس نقطة دقيقة . اذ من الصعب ان نربط بين الموسيقى المسموعة وخلق اللذة بدون ان نبرر ذلك بالاذن التي تسمع والعقل الذي يدرك فحوى الاحساسات ، ذلك انه لا يوجد جهاز عضوي للذة في الانسان ، فهي اقرب ما تكون الى حالة من الرضاء والارتياح الذي ينثال على الانسان بكامل عضويته .

وهناك نوع ثان من الموسيقى يدعوه الفارابي « بالالحان المخيلة » لانه يحدث في نفس الانسان تخيلات وتصورات ، مثلما تفعل التزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر (٦٣) . وهذا النوع يستعمل مع الاشعار الملحنة حتى يساعدها على تميم المقصود منها (٦٧ ، ١١٧١) . ولا يبين فيلسوفنا هنا كيف تحدث الموسيقى هذه التخيلات او التصورات . هل نفهم مثلا ان الاشعار الملحنة حينما تقرن بالموسيقى يكون من شانها ان تثير حالة انتباه (او اندماج) لدى المستمع بحيث يصل الى كل دلالات الكلام ومعانيه الممكنة ؟ ام ان الاشعار اذا لحنت فانها تكثف التجربة الانسانية وتبرزها في اقصى شفافية ممكنة ؟ .

اما النوع الثالث من الموسيقى فيستاثر باهتمام الفارابي ومناقشته في عدة مواضع ، انه « الالحان الانفعالية » . فهو يلاحظ لنا في البدء ان الانسان والحيوان يشتركان معا في انهما يمتلكان لغة فطرية يستعملانها في حالات الخوف والطرب ، وهي غير اللغة العادية التي نستعملها في امور حياتنا اليومية (٦٣) . هذه اللغة الفطرية تتسع عند الانسان فيستعملها في التعبير عن الاسف والرحمة والغضب وغير ذلك من الانفعالات (٦٤).وتجد هذه اللغة الانفعالية لها متنفسا من خلال الموسيقى . لكن اثرها في المستمع او المتلقي يختلف قليلا عن الاثر الذي انشاها . فهي قد تزيل الانفعال او تنقصه (لان الانفعال من شانه ان يزول اذا بلغ اقصى غاياته) (٦٥) وقد تحدث الانفعال او تزيده اذا كان مرغوبا . وربما تحدث ، في الاحتمال الاخير،حالة انفعالية مشابهة او محاكية للحالة الاصلية التي صدرت عنها الموسيقى او التي يفترض في الموسيقى ان تعبر عنها (٦٦) .

اذن فالالحان من حيث [illegible] انفعالية ومخيلة . والفارابي يرى ان هذه التقسيمات اعتبارية وربما املتها [illegible] تحليل المشكلة وفحصها. وذلك ان الانواع الثلاثة ، من ناحية عملية ، قد تشترك فيما بينها في احداث آثارها في الانسان (١١٧٢) . فالصنف الاول يدخل في الثاني . وهذان الصنفان معا ينتفع بهما في الالحان المخيلة ، « لان كثيرا من التخييل وانقيادات الذهن تابع للانفعالات . وايضا فان الاقاويل متى تزينت بنغم ولذه كان اصغاء السامع لها اشد . وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لا محالة اكمل وافضل وانفع » (٦٧) .

ويبحث الفارابي عن امثلة للانفعالات التي تثيرها الموسيقى فيذكر « الرضا والسخط والرحمة والقساوة والخوف والحزن والاسف وما جانس ذلك » (١١٧١)، لكنه لا يجد تسميات بالمقابل لانواع الموسيقى التي تكسب هذه الانفعالات ، فيقترح ان يسمى اللحن الذي يكسب الحزن (بالمحزن) وما يكسب العزاء « معزيا » ... الخ (١١٧٨) والحق ان الفارابي يبدو هنا متسقا مع نظريته : فالموسيقى قد تكون محزنة وليست حزينة كما نقول اليوم . لان صفة « المحزن » تدل على ان الموسيقى قادرة على اثارة الحزن في نفس من يسمعها وهذا هو راي فيلسوفنا . اما كلمة حزين فهي صفة للمتلقي او للانسان وليست للموسيقى في ذاتها .

ويقدم الفارابي ، في آخر كتابه ، تصنيفا ثلاثيا للانفعالات يشتق منه تصنيفا موازيا للالحان. فالالحان مقوية اذا كانت تكسب الانفعالات القوية : كالعداوة والقساوة والغضب والتهور .. الخ . وهناك الحان ملينة وهي التي تكسب الانفعالات التي ننسبها الى ضعف النفس : مثل الخوف والرحمة والجزع وما

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

شابه ذلك . وهناك اخيرا الالحان المعدلة او الاستقرارية (٢٣) . وهي التي تكسب المزيج من كل صنفين متقابلين من الانفعالات (٧٩ — ١١٨٠) .

وعند فحص هذا الجانب من نظرية الفارابي لا يسعنا الا ان نتساءل : هل بامكان اية موسيقى ان تثير في النفس العداوة او القساوة . هنا قد يفيدنا الرجوع الى خبراتنا مع الموسيقى . وربما ، انطلاقا من ذلك ، سنزعم ان ما نكتسبه من الموسيقى هو ليس اكثر من صفاء الذهن او السكينة او الترويح عن النفس ، وربما نكتسب منها « نشوة » ، وهي ما عبر عنه الفارابي «باللذة» ، وما يعبر عنه بكلمة «الطرب». وربما نجد عند سماعها سلوى وعزاء كما يرى شوبنهور . وعلى ضوء هذا يبدو لنا ان نزعة « الاستقصاء العقلي » عند الفارابي قد ضللت نظريته في بعض جوانبها . فهو يستقصي انفعالات النفس ، على شكل ازواج متقابلة ، ويظن ان الموسيقى قادرة على اثارتها كلها ، وهذا ليس ضروريا . ومن الواضح ان الاستماع للموسيقى والاغاني لا يثير انفعالاتنا كلها فضلا عن ان هذا غير مرغوب فيه اصلا .

(٥)

معايير الجمال في الموسيقى :

المبدأ الذي يسيطر على بحث الفارابي هو ان الذوق الفني يتغير مع تعاقب الاجيال ، ومن ثم فهو لا يتمتع بخاصية الثبات التي تجعله يخضع للبحث العقلي (٢٤) . ولعله هنا متأثر بما يحسه من تقبل الناس في عصره لالحان الفرس التي اخذ يتقبلها الغناء العربي (٢٥) . ومن هنا فانه يلجأ عند بحث معايير (يدعوها سبارات) الجمال الى (ما هو طبيعي بالنسبة للانسان) ، وهو بذلك يتسق مع مذهبه في نشوء الموسيقى : نشأت الموسيقى من فطرة الانسان . وعلى ذلك فالمعايير الجمالية يجب ان تشتق بما يتسق ويتلاءم مع طبيعته « وكمال سمعه » (١٠٧) لكنه يفطن الى ان حساسية الناس بجمال النغم تتفاوت وبالتالي فما يراه البعض موافقا بطبيعته قد لا يكون كذلك بالنسبة لاخرين . فهذا المعيار ذاتي . استدراكا لذلك يرى ان ما هو طبيعي للانسان يشتق مما هو طبيعي لاغلبية الناس في اكثر الازمنة . فالمسموعات الطبيعية للانسان هي التي بها يحصل كمال سمع الانسان ، اما دائما ولجميع الناس ، واما لاكثرهم دائما وفي اكثر الزمان (١٠٧ قارن ايضا ٦٦) .

لقد اشرنا الى ان الفارابي يجعل اللذة بطانة وجدانية للادراك . فاذا نقص نقصت وتحولت الى الم (او اذى بتعبيره) . من هنا يرى ان يجعل هذه اللذات المستثارة بالموسيقى معايير (او سبارات) تدلنا على ما هو طبيعي للانسان من الالحان (٢٦) . وحتى يكتسب معيار اللذة هذا درجة من الموضوعية ، يرى الفارابي انه لا يكفي ان نتخذ مما يلذ لفرد واحد معيارا : فربما كانت حواس هذا الفرد ليست على المجرى الطبيعي ، كما في حالة المريض او ضعيف السمع : انما نوسع استقراءنا فنشتق المعيار مما يلذ لسائر الناس او معظمهم (١٠٨) لكن سائر الناس ومعظمهم يسكنون مناطق مختلفة وبيئات متباينة وبذلك تختلف وتتنوع الموسيقى التي يراها كل قوم طبيعية لسماعهم ولايوجد ما هو طبيعي للانسان بالاطلاق ، بل الاصح ان نقول ان ما هو طبيعي يمتزج بما هو حضاري بحيث يصعب الفصل بينهما . فاذا كان ذلك كذلك ، فكيف نصل من استقراء ما يلذ لسائر الناس في شتى مناطق سكنهم الى حقيقة ثابتة ؟ يجيب الفارابي ، بالحسم لا بالمناقشة . بأن ما هو طبيعي للانسان يجب ان يشتق مما هي عليه اذواق الناس الذين يسكنون فيما بين خطي عرض ١٥ — ٤٥ درجة ونفهم مما يذكره بعد ذلك انه يقصد العرب والفرس والروم (وربما اهل الصين ايضا) فان هؤلاء الامم هم الذين عيشهم وشربهم واغذيتهم على المجرى الطبيعي، ويستثنى من تطرف الى الشمال او الجنوب منهم : اي الزنوج والسودان والصقالبة ، لانهم خارجون عما هو على المجرى الطبيعي للانسان خروجا بينا ، وخاصة من توغل منهم الى الشمال (١٠٩) .

هذه النقطة ليست خلافية ، بل هي خاطئة بالتأكيد . لكن التقدم الثقافي والعلمي في العصور الوسطى لم يكن من شأنه ان يساعد على توضيح هذه المشكلة . فما هو طبيعي لبعض الناس قد يكون كامنا هاجعا في فترة حضارية ، ثم يتفجر ويتجلى ببهائه وروعته في حقبة اخرى متقدمة . وانه لمن المفارقة ، ان نتذكر ان الصقالبة (شعوب الجمهوريات السوفياتية) يقدمون اليوم ابدع الاسهامات في مجال الموسيقى خاصة . ومن يدري ؟ ربما تكون موسيقى المستقبل هي موسيقى افريقية .

وعلى اية حال فان دعوى الفارابي ان سبارات الجمال في الالحان يجب ان تقوم على استقراء ماهو طبيعي لاغلب الناس تسير على درب واحد مع دعوى الاستاطيقيين التجريبيين الذين يرفضون القيم المعيارية المطلقة للجمال ، ويحيلونها الى قيم محايثة تتبدى من خلال ما هو سوي بالنسبة للذوق الفنيالصحيح (٢٧).

(٦)

لعلها قد اتضحت الان ملامح فلسفة الفارابي في الموسيقى ، وربما يكون قد وضح ايضا ذلك المنهج

العقلي ، الاستقرائي في بعض الاحيان ، الذي اتبعه في تبرير قضاياه . وربما جاز لنا أن نستنتج من بعض الشواهد ان توجيه المنهج الارسطي كان مسيطرا على تفكير فيلسوفنا . ومن ايجابيات هذا التوجيه : ان الفارابي، كما يبدو من مقدمة الكتاب وشمول ابحاثه ، كان يطمح الى ارساء علم جديد كامل على غرار ما فعل ارسطو في المنطق والعلم الطبيعي ، وكذلك رفضه للنظرية الكوزمولوجية في الموسيقى . أما سلبيات هذا التوجيه فتتضح في ان النزعة الاستقرائية ، عند الفارابي ، تكاد تختنق احيانا تحت وطأة تحديدات عقلية محدودة كأوائل العلم البديهية ، والغائية وانه لمن الطريف ان نذكر هنا ان الفارابي حينما يناقش علاقة الموسيقى باللعب في آخر الكتاب (٨٤ — ١١٨٦) يرفض ان يكون اللعب غاية لهذا الفن ، بل يرى انه لعب يمهد للجد ، الجد الذي تكون به السعادة القصوى للانسان ، ومن ثم فغاية الموسيقى هي السعادة القصوى .

ومع هذا ، فان أصالة وتقدم نظرية الفارابي يتجليان بوضوح حينما نقارنها بالنظرية الكوزمولوجية (التي تربط اوتار العود الاربعة بكل جوانب الوجود : العناصر والافلاك ، والمواسم وهيئات النفس ... الخ) والتي شاعت (٢٨) ، وربما سادت بعد أن تبناها الكندي (٢٩) ، واخوان الصفاء (٣٠) . ولم يتيسر لي بعد ، ان اتتبع اثر نظرية الفارابي في « موسيقى » ابن سينا ، لكن تلميذه ابن زيله ، كما يبدو ، قد اطلع على كتاب الفارابي ، واخذ عنه نظريته في « أنواع الالحان » من غير أن يطورها أو ينسبها الى صاحبها (٣١) .

وربما كان الفارابي قد شعر انه بالامكان وضع نظرية عامة في الفن لتفسر ما هو مشترك في الفنون الشائعة في زمانه : الموسيقى والشعر والرسوم : وذلك على غرار نظرية المحاكاة التي يفتتح بها ارسطو كتاب « الشعر » والارجح انه اطلع على الترجمة السقيمة لهذا الكتاب والتي نهض بها استاذه ابو بشر . ولقد الف هو رسالة موجزة « في الشعر ، تختلف تماما عن كتاب ارسطو ، وقد وضح في آخرها بما لا يحتمل اي لبس أن الشعر والرسم (التزويق) يشتركان في المحاكاة والغرض والصورة وان كانا يختلفان في المادة (٣٢) . فلماذا لا تنتظم نظرية المحاكاة الموسيقى مع فني الشعر والرسم ؟ — يبدو أن الفارابي لم يجد هذه النظرية الارسطية كافية لتفسير فن الموسيقى وغايته ولقد كان محقا في ذلك ، فجاء بهذه النظرية الممتازة التي لا تخلو من نقص او اخطاء ، لكنها في بعض جوانبها صالحة للتطوير والاخصاب في مجال لم يزل بكرا في الفكر العربي الحديث .

المراجع

١ — الفارابي ، ابو نصر : كتاب الموسيقى الكبير . تحقيق وشرح : غطاس خشبة ، مراجعة : محمود الحفني ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للنشر ، سنة ؟ .

٢ — . . . . . احصاء العلوم . تحقيق وتعليق عثمان امين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو سنة ١٩٦٨ .

٣ — ابن خلكان ، وفيات الاعيان . تحقيق : احسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة . سنة ؟ .

٤ — ابن زيله ، ابو منصور الكافي في الموسيقى . تحقيق : زكريا يوسف ، القاهرة ، دار القلم ، سنة ١٩٦٤ .

٥ — ابن النديم ، الفهرست . تحقيق : رضا — تجدد . طهران مكتبة الاسدي والتبريزي ، سنة ١٩٧١ .

٦ — اخوان الصفاء ، الرسائل . الرسالة الخامسة، بيروت ، دار بيروت وصادر ، سنة ١٩٥٧ .

٧ — ارسطو ، فن الشعر . مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد. ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي . القاهرة ، مكتبة النهضة ، سنة ١٩٥٣ .

٨ — الازهري ، تهذيب اللغة . ج ١٥ ، تحقيق ابراهيم الابياري ، دار الكتاب العربي ، سنة ١٩٧٠ .

٩ — التوحيدي ، ابو حيان الامتاع والمؤانسة . تحقيق احمد امين وزميله ، بيروت ، دار الحياة، سنة ؟ .

١٠ — ضياء الدين ابو الحب الموسيقى وعلم النفس . بغداد مطبعة التضامن ، سنة ١٩٧٠ .

١١ — فارمر ، هنري جورج تاريخ الموسيقى العربية. ترجمة حسن نصار ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٥٦ .

١٢ — الكندي ، ابو يوسف رسالة في اللحون والنغم. تحقيق زكريا يوسف ، بغداد ، ١٩٦٥ .

١٣ — ديوي ، جون ، الفن خبرة . ترجمة زكريا ابراهيم . القاهرة ، دار النهضة العربية مع فرانكلين ، سنة ١٩٦٣ .

14 - Farmer, H. G. : The influence of Music from

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

Arabic Sources. London, Harold Reeves, 1926.
15 - Encyclopedia of Islam. Vol. II. III., Leyden & London, 1927.

هوامش

(١) الكتب الضائعة هي : كلام في الموسيقى ، كتاب في احصاء الايقاع ، كتاب في النقلة . وينسب اليه الدكتور عثمان امين (احصاء العلوم ، التعليقات ص ١٦٤) ثلاث مخطوطات موسيقية في المكاتب العالمية ، اثنتان منها على الاقل ، كما يبدو لي ، هما نشرتان من « الموسيقى الكبير » وان اختلفت التسمية كما هو معهود في المخطوطات (فارن فارمر : تاريخ الموسيقى العربية — ٢٠٦) بدليل ان النص الذي يورده من مخطوطة دار الكتب المصرية يقع في بدء المقالة الاولى من « الموسيقى الكبير » ص (٤٩٠) .

(٢) من : Ency. of Islam. Vol. II. Farabi, p.54:

(٣) Ibid VIII, Musiki, p751

(٤) يحصي ابن النديم ، في الفهرست : (٣٢٦ — ٣٣٠) اربعة او خمسة كتب موسيقية يونانية عربت بالعربية .

(٥) يقول الفارابي انه طالع الكتب القديمة والمحدثة في هذا الفن فوجد « في جميعها نقصا من اتمام اجزاء الصناعة ، وخللا في كثير مما اثبت فيها ، وجل ما نحى به منها نحو العلم النظري فقد استعمل في تثبيته اقوال غامضة » (٣٥ — ٣٦).

(٦) « ... وسلكنا فيه المسلك الذي يخصنا من غير ان نخلط به مذهبا اخر سواءه » ص (٣٧) .

(٧) يروي عن ابن خلكان ، (وفيات الاعيان،٥/١٥٥)، انه عزف في بلاط سيف الدولة ثلاثة الحان مختلفة فاضحك الحاضرين ، ثم ابكاهم ، ثم تركهم نياما ، وانه اخترع القانون (٥/١٥٦) .

(٨) مما يدل على ذلك احصاء التوحيدي للمشتغلين في الغناء (في الكرخ فقط) فهم : ٤٦٠ جارية و ١٢٠ امراة حره ، و٩٥ من الصبيان . ويعقب « هذا سوى ما لا نظفر به ولا نصل اليه لعزته ». (الامتاع والمؤانسة) ، ج٢ ، (١٨٣) .

(٩) انظر فارمر ، تاريخ الموسيقى العربية : (١٨٢).

(١٠) هكذا يرد في ترجمة الفارابي عند ابن خلكان ، (وفيات الاعيان : ٥/١٥٦) .

(١١) Ency. of Islam, VIII p. 761

(١٢) « والصناعة التي يقال انها تشتمل على الالحان، منها ما اشتمالها عليها ان توجد الالحان التي تمت صياغتها محسوسة للسامعين ، ومنها ما اشتمالها عليها ان تصوغها وتركبها وان لم تقدر على ان توجدها محسوسة ، وهذان جميعا يسميان صناعة الموسيقى العملية » ص (٤٩) .

(١٣) « ... فان ارسطو طاليس قال في « انا لوطيقا الثانية » ان كثيرا ممن يتعاطى النظر بالكليات لا يحسن النظر بالجزئيات لان ذلك انما يحتاج فيه الى قوة اخرى » ص (١٠٥) .

(١٤) انظر : احصاء العلوم ، ص (١٠٦) .

(١٥) ... « فان الترنمات مما يشغل عن التعب في اوقات الاعمال فلا يحس بها ، ولذلك لا يحس بالزمان الذي فيه فعل ولا يضجر به ويواظب عليه اكثر ، فان الاحساس بالزمان يتبعه تخيل التعب اكثر فيوهم الاحساس به ، اذ كان التعب انما يلحق من الحركة ، والزمان لاحق لها ، ثم كل واحد منهما يلحق الاخر » (٧٠) .

(١٦) « وما يعتقده آل فيثاغورس في الافلاك والكواكب انها تحدث بحركاتها نغما تاليفية فذلك باطل ، وقد تخص في العلم الطبيعي ان الذي قالوه غير ممكن » (٨٩) .

(١٧) واشخاص (مفردات) موجودات صناعة الموسيقى قد يمكن ان تكون بالطبيعة ، ويمكن ان تكون بالصناعة ، غير ان ما يوجد منها بالطبيعة اما اقل ذلك واما غير محسوس اصلا ، واما ان يكون مقدار المحسوس منها مقدار ما لا يمكن ان تلتئم به تجربة . واما الموجودات منها بالصناعة (الانسانية) فقد يظهر انه ليس يشذ عنها شيء مما هو طبيعي للانسان اصلا ، وتجربتها وتصفحها ممكنة » (٩٧ ، ٩٨) .

(١٨) كارت جون ديوي ، الفن خبرة : ص ٦٣ — ٨٢.

(١٩) « اللام : الاتفاق . تلاءم الشيئان : اذا اجتمعا واتصلا . التام الجرح : اذا برأ والتحم » (تهذيب اللغة : ١٥/٤٠٠) .

(٢٠) اخوان الصفاء ، الرسائل ، الخامسة (١٨٦) ، ثم في (٢٠٨) يذهبون الى ان فيثاغورس هو اول من استخرج اصول الموسيقى بعد ان سمع موسيقى الاكوان العليا .

(٢١) د. ضياء الدين ابو الحب ، الموسيقى وعلم النفس ، (٤١) .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٢٢) « والسبب في الالحان التي تفيد اللذة هو السبب في سائر المحسوسات وسائر المدركات ، فان اللذة والاذى انما تتبع كمالات الادراك ولا كمالاته » (٦٤) .

(٢٣) « وبعض الناس كان يسمي الالحان المعدلة الالحان الاستقرارية ، لانها تكسب النفس استقرارا وهدوء (١١٨٠) .

(٢٤) « فليس سبيل الطبيعة من الالحان سبيل الشرائع والسنن التي ربما حمل الناس عليها او اكثرهم في بعض الازمان فيتبع بعضهم فيها بعضا فيستحسن على سبيل ما تستحسن المألوفة من الامور . غير ان ما هذه سبيله من مستحسن او مستقبح لا يراعى كيفما اتفقت » (١٨٤) .

(٢٥) انظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ١٧٢—١٧٧

(٢٦) « ولذلك ينبغي ان تجعل اللذات الكائنة عنها (الموسيقى) سبارات كما هي كمالات للحس ، وما يكون منها للناس دائما او في اكثرهم سبارات كما هي طبيعية للانسان » (١٠٨) .

(٢٧) من هؤلاء شارل لالو : انظر كتابه « الفن والاخلاق » — القسم الثاني ، ترجمة عادل العوا .

(٢٨) لقد درس Farmer هذه النظرية وتتبعها لدى منظري الموسيقى العرب في محاضرته : —
The Influence of Music from Arab Sources

(٢٩) « انظر رسالته » في « اللحون والنغم » (ص ٢٤ — ٢٥) .

(٣٠) انظر « الرسائل » ، الخامسة ، (ص ٢١٣ وما بعدها) .

(٣١) قارن ابن زيله « الكافي » ص ٦٧ فما بعد ، بالفارابي : الموسيقي الكبير : ص ٦٢ فما بعد .

(٣٢) انظر عبدالرحمن بدوي : « فن الشعر » لارسطو ، رسالة الفارابي الملحقة : (ص ١٥٧ — ١٥٨) .

في عددنا
القادم ...

نظرية الخلق
عند الفارابي

بقلم الدكتور حسين آتاي

○○○

الالهيات
عند الفارابي

بحث أعدّه ..
عبدالكريم المراق

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



التوفيق بين الدين والفلسفة

بقلم : لويس جاردية

ترجمة : الدكتور ابراهيم السامرائي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يعود ابو نصر الفارابي ، المعلم الثاني ، مرات عدة الى العلاقات بين الدين والفلسفة. كان ذلك بادىء ذي بدء في « كتاب الملة » ولكنه عاد اليه في عدة نصوص من « المدينة الفاضلة و « احصاء العلوم » ، كما اشار الى ذلك في موضعين من « كتاب الحروف » ، ولا يفوتنا ان نذكر « دعاء العظيم » وقائمة عامة الانبياء في كتابه « الاسئلة اللامعة » Brillantes Questions .

وليس بين ايدينا هذه النصوص في نشراتها القديمة التي قام بهـا Dieterici (١) فحسب ، بل اننا نملكها في النشرات النقدية النفيسة التي قام بها الاستاذ محسن مهدي (٢) ، وكذلك نشرة « احصاء العلوم التي قام بها Goizalez Palencia (٣) . ونشرات اخرى . وينبغي أن نشير الى النشرة النقدية Edition Gritique (للمدينة الفاضلة) مع ترجمتها الانكليزية المشفوعة بتعليقات وملاحظات وهي التي قام بها الاستاذ ريشارد والزر Richard Walzer . وليس لنا الا ان نرجو ان يتاح لمخطوط « كتاب الملة الفاضلة » ان ينشر نشرة نقدية .

المشكلة العامة : —

ان ملاحظة سابقة ذات اهمية ، هي اذا كان مصطلح الدين ، لم يبتعد عن المصطلحات الفارابية ، واذا برز هذا المصطلح حين يتصل الامر بالاسلام فذلك في الامم الاعلب بمو مصطلح « الملة » الذي يكشف عن فكرة « الدين » . والى هذا اشار الجرجاني في « التعريفات » (٤) فذهب الى ان « الدين » و « الملة » يتفقان في جوهرهما ، ولكنهما يختلفان معنى . ان الدين يستدعي صلة الانسان بالله ؛ في حين ان الملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني . اذن سيكون من الافضل ان ينظر الى مصطلح الدين لدى الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين .

ان مادة Philosophie هي « الفلسفة » بالضبط عند الفلاسفة — المسلمين ، ولنسلم ان البحث الفلسفي ما فتىء وثيق الصلة بما قدمه الاغرق القدماء، وان الفلسفة هذه راحت تتطور في الثقافة الاسلامية « العربية الايرانية » في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (القرنين الثالث والرابع الهجريين) .

ان العلاقة بين الفلسفة والملة او بين الفلسفة والدين لا بد لها من ان تأخذ مكانها . ان الترجمات العظيمة من الاغريقية الى العربية والتي انجزت بواسطة اللغة السريانية بادىء ذي بدء ثم بصورة مباشرة بعدئذ ، قد قدمت بين يدي العمل العظيم الذي

ابدعه الفكر الثاقب لهذا العصر الحضاري الانساني ، رؤية للعالم املاها الجهد المدرك الحكيم الذي ما فتىء العقل البشري يتابعه . ان القيمة الشاملة لحقيقة الحصيلة العقلية ، هي قبل كل شيء نصوص فلسفية لارسطو وافلاطون (وقد تكون لافلوطين داخلة في نصوص الفيلسوفين المتقدمين) ، وهي من الناحية الثانية نصوص رواقية زينونية (Dela Stoa) ، يضاف اليها شروح الافلاطونية الوسطى والجديدة .

لقد كان هذا تراثا فلسفيا لا بديل له لتأملات الفلاسفة الاول . غير ان الكندي والفارابي لم تغن آراؤهما الفلسفية عن ان يكونا منغمرين في المحيط الديني الاسلامي ، ذلك انهما كانا قد تمكنا من « علوم الدين » التي تشتمل على علمي الكلام والفقه . ان الملة الاسلامية التي تعني لديهما بحق الدين ، ولدت المذاهب التي لم تعتمد على النبي المرسل فحسب بل كانت ترجع الى مؤسسي تلك المذاهب من اصحاب الاجتهاد (٥) . وليس للفلسفة الا ان يكون لقاء لها مع الانجازات المذهبية بل مقابلة لها .

لقد تناول الفارابي المشكلة الدينية في كتبه وتعليقاته من وجهات نظر ثلاث . اول ذلك النبوة والرسالة التي اسست وبررت وضع الاديان . ثانيا : ان نظرية المعرفة الفارابية تهدف الى احتواء المشكلة الدينية ، ان حقيقة وجود المجتمعات الدينية (ملل) في معتقداتها وتطبيقاتها الحاضرة وتنظيماتها ومنها الاسلام بكونه دينا (القرآن ٥/٣) ، لتقدم بصورة ما النموذج المفضل،ثالثا : ان ما تم من انجاز وما تدافع عنه القوانين الدينية التي يتابعها « الجهد الشخصي » (الاجتهاد) للعلماء بحيث ان علم الفقه وعلم الكلام وجدا مكانهما بين طائفة العلوم (Catalogue des Sciences) .

وهذا يعني بالنسبة للفارابي وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم ولاظهار الانسجام الضروري (التوفيق) بينهما وبين علمه النفسي وفلسفته الغنوصية (Gnoseologie) وفلسفته في الكون (Cosmologie) وعلومه في الالهيات . وهو بهذا يمهد الى طائفة من الاجوبة التي اجاب بها الفلاسفة المتأخرون واخص منهم بالذكر ابن سينا وابن رشد ، وهو احيانا يذهب في تمهيده باستمرار يؤدي الى ما في اجوبتهم ، في حين انه قد يختلف في اسلوبه عما وجد في اجوبتهم . وستكون العلاقات بين الفلسفة والشريعة(القانون الديني) طوال عصور متعاقبة احدى المسائل الكبرى للفكر الاسلامي . وان معركة « التهافت » الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع.

ان المعركة لتتجاوز كثيرا حدود الفلسفة . وليس يخلو من فائدة ان نشير بكلمات فنحدد ما يسمي بالخلفية Background التي تضبط وتقر راي الفارابي في المشكلة ، تبرز هناك عدة حالات سنوجزها في اربع رئيسية منها . ان الاولى والثانية منها اللتين تبدوان متعارضتين هما ابو يوسف يعقوب الكندي الذي يدعى فيلسوف العرب وحالة ابي بكر بن زكريا الرازي . والاول من رجال القرن الثالث الهجري اما الثاني فمن رجال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وقد كان الكندي رائدا في حين كان الرازي معاصرا تقريبا للفارابي .

ويرى الكندي انه ينبغي ان تتميز العلوم الانسانية عن العلوم الالهية من حيث اصلها وطريقتها ومادتها . ان العلوم الانسانية ثمرة البحث في الجهد والصناعة في حين ان العلوم الالهية هبة الله التي وهبها الى الانبياء المرسلين . وليس في هؤلاء حاجة الى ان يحوزوا على هذه العلوم بالبحث العلمي الانساني او بما يفيدونه من احداث الزمان . ولقد حبوا بذلك بايحاء مباشر ماض من الارادة الالهية (٦) . وينتج عن هذا ان سعي الفيلسوف ينبغي ان ينصاع فيهتدي وينقاد بشيء من ايحاء علوي . ويخلص الكندي الى نظرة فلسفية في خلق العالم الدنيوي وفي بعث الاجساد يوم النشور .

اما ابن زكريا الرازي فعلى العكس مما ذهب اليه الكندي فقد ظل يؤكد القيمة المطلقة للبحث الفلسفي . وليس الدين من ذلك الا ضربا من مخطط هازل Caricature مضلل لا يجدي نفعا يباشره الناس. هذا هو ما يراه اولئك الذين دعوا بـ «الزنادقة» ويبدو ذلك جليا في الدراسة المنسوبة الى الرازي الموسومة بـ « في نقد الدين» . ولقد وصل الينا نبذ من هذا الكتاب فيما نقله ابو حاتم الرازي من الاسماعيلية وكان قد شرع في الرد على الرازي فيما ذهب اليه .

وهناك حالتان اخريان خلفتا قليلا ما كتبه المعلم الثاني ، ومن اجل ذلك كان الفارابي قد ترك تاثيره في هاتين المحاولتين ، ويتلخصان على النحو الاتي :

كانت الاولى من الموضوعات التي تشغل الناس سحابة يومهم في المحافل الشيعية التي ينتسب اليها الفارابي وتؤكد هذه الطائفة تداخل الدين بالفلسفة . ومن هنا كانت الموسوعة الاسماعيلية المعتدلة لاخوان الصفا تقدم الاراء الذكية للفيلسوف باعتباره منسجما مع الدين في حقيقته الاصيلة ، كما يفصح عن ذلك المعنى الخفي (الباطن) . ان اصحاب المعرفة الانسانية الاصيلة (Humaniste) في القرن الرابع الهجري قد اخذوا بتعيين الاختلاف بين هذين التيارين من سبل المعرفة ، فلم ينحازوا الى اي منهما كما ذهب الكندي مثلا، ولم يكن لهم ان يتجردوا عن هذه او تلك

ذلك ان كليهما مقبول مسلم به ، غير أن الصدارة بقيت للدين .

وعلى سبيل المثال كان ابو سليمان وابو حيان التوحيدي بعده قد اكدا الخصوصية المميزة لكل من النبي المشرع الذي يوحى اليه فينطق باسم الله ، وللفيلسوف المنقطع الى بحثه الفلسفي فيعرض لموضوعات تتصل بالمادة الاولى للوجود والعدم (انظر الامتاع والمؤانسة) (٧) . غير ان للدين والفلسفة مهما كانا مختلفين سببا في وجودهما . يكمل احدهما الاخر . ان الانسان ليتقرب بالدين من الله كما انه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون . هكذا قال التوحيدي ، ثم خلص الى القول : ان الفلسفة كمال انساني في حين ان الدين كمال الهي . وليس للكمال الالهي حاجة في الكمال الانساني ، بينما هناك حاجة في الكمال الانساني الى الكمال الالهي .

ان جواب الفارابي لن يجتزىء بشيء من هذه الحالات الاربع . بل انه على العكس من ابن زكريا الرازي يؤكد حقيقة المعرفة النبوية وقيمتها . وهو على عكس الكندي والتوحيدي يحتفظ بتفوق الادراك الذكي بالقياس الى المتمسكين بالدين . واذا اعترف احيانا بضرب من الذاتية التي قال بها اخوان الصفا ، فلا يعني ذلك في نظره ان البحث الفلسفي ينبغي أن ينسلك في « المعنى الباطن » للقانون الديني ، ولكنه يعتقد بتعاليم ذات نبوءة وبكافة المعتقدات والعبادات السائدة التي تتوحد بانسجام لكل ذي بصيرة مع المحصول الذكي من المادة الفلسفية . ولنحاول ان نحلل عن قرب هذا الجواب .

النبي والوحي

للقوة والتأثير اللذين احيطت بهما النبوة يستطيع المرء ان يبصر تحت اي تأثير اسلامي مباشر وقعت المشكلة الفارابية . انها لتأثيرات اسلامية موجزة من خلال خطوط ثلاثية ذات اصول هلنستية :

ا ــ افلاطن قبل كل شيء ، وهو افلاطون في جمهوريته وفي قوانينه وجملة نصوص في الاخلاق لارسطو .

ب ــ يجب ان نلحق بذلك شراح الافلاطونية الوسطى والجديدة . على انه ينبغي ان نشير هنا الى استقلال الفارابي.وهو ينكر الاتحاد الكلي بين الانسان الكامل والفكر الالهي الذي عرف به بروكليس النبوة ، ومهما كانت نقاط الالتقاء وتأويله للاحلام . والوحي والنبوة فان ذلك لن يفصل الزهد عن جامبليك (Jamblique) ولا التاله (Divinatione) عن شيشرون .

ج ــ ومن المناسب ثالثا ان نشير الى التأثير المحتمل لمدارس مختلفة للافلاطونيين وللارسطيين المسيحيين الذين جاءوا من الاسكندرية وانطاكية ثم توسعوا بعد ذلك حتى وصلوا بغداد (٩) . وكان الفارابي قد التحق بهؤلاء بواسطة استاذه في الفلسفة يوحنا بن حيلان النسطوري ، وكان يحيى بن عدي احد طلابه . ويلحظ المرء مدى الاتجاه الذي سارت فيه كلمة « الملل » في كتابات الفارابي واختلاف الجماعات الدينية التي برزت فيها .

ان مشكلتي المعرفة النبوية والقيمة التي في الجماعات الدينية ينبغي أن يكونا متميزتين بوضوح عن بعضهما . وسنبرزهما واحدة بعد الاخرى .

هي اولا طبيعة المعرفة النبوية ، ثم دور الانبياء ورسالتهم . ان ايضاحات الفارابي لتؤلف جزءا كاملا من نظريته في المعرفة . وليس لنا ان نعرض لها بتفصيل. ولنتذكر فقط ان المعرفة العقلية الصحيحة لديه يتعين بتداخل (اتصال) المعرفة العقلية الانسانية القادرة (En Puissance) بالمعرفة الفعالة Agent المنفصلة . وفي ضوء هذه الاخيرة ان العقل المفعول فيه Patient المتفرد يصبح عقلا ومدركا في العمل (Intelligible en acte) في الوقت نفسه ، وفي الاخير عقلا مستفادا (Acquis) (١٠) . وهكذا يتقدم الفيلسوف او الحكيم في سبيل المعرفة العالية ، ينفذ من ذلك الى المدركات المنفصلة . على الا ننسى ان في هذا العالم العلوي يتنوع بغزارة النشوء المبدع والمبرىء للكائن الاول ثم بروز الذات الالهية المشار اليها في القرآن . فالاول هو الافلاطوني ، وان الفكرة التي يفكر بها هي Stegirite .

هذا هو ملخص جدا لما يدعى الزهد العقلاني للفارابي (١١) . انه من حصة الاقلية المختارة التي يمثلها الفلاسفة ، ويراد بهم الرجال الذين حبوا ذهنا منفعلا قادرين بما لديهم من خاصية الدخول أن يصفوا انفسهم عن سيادة المحسوس . ان المد المضيء للعامل العقلي هو ذاته ميال الى ان يعتمد على القدرة العلمية كاعتماده على القدرة التأملية Speculative ومن ثم الوصول الى المقدرة التصويرية . ان الانسان العادي يمكنه ان يتسلم وهو نائم هذه الاشراقة من القدرة الصانعة للصور ، ويوضح لنفسه الاحلام الحقيقية والموحي بها . ولنفترض انه رجل محبو بطبيعة ذات توازن تام . وان مقدرته على التصور تبقي منفتحة على ايحاء الكائن الاول بواسطة العامل العقلي المنفصل ، وهو يزوده بالصور والرموز والكنايات التي تصبح في الاستعمال العادي نقلا لحقائق عليا مدركة . هذه هي حقيقة المعرفة النبوية ، واصول الشريعة الدينية التي تخص للنبي المرسل لينقلها الى الناس .

هذه هي حقيقة النبي بالطبع . وهناك درجات

في الحقيقة في النبوات : انها من جهة حسب درجة القوة تنقية المقدرة التصويرية ، في وظيفتها المزدوجة فهي اما متشابهة مع الكيانات الاخرى او خالقة ، (١٢) او انها من الناحية الاخرى حسب الدرجة المطابقة للقوة والتنقية للذهن المحصل وفي النتيجة ، ان القوانين الدينية التي ترمز دائما للحقائق المدركة تكون بسبب ذلك نقلا تاما . ولا يمكن ان يكون بينها تناقض ذلك ان مصدرها الاشراقي واحد .

ان تحديدا يبرز من ذلك ، فالحكيم الذي يتصف بالذهنية المنفعلة واصبح حقيقة ذا ذهنية محصلة ، يوجد في مستوى وجوده اسمى من مستوى نبي صغير الذي لا يبدل منه الاشراق الا شيئا قليلا من العقل ، وليس لتصوره الا رموز متقاربة . غير ان الانسان الذي نقي عقله وتصوره بصورة تامة وقد تفتح على مد العقل الفعال ، ليستحق لقب الحكيم الفيلسوف والنبي في وقت واحد . ومن هناك فقط يصبح اسمى من الفيلسوف الذي اقتصر على الفلسفة . ومن هؤلاء اعاظم الانبياء المشرعين وعلى راسهم نبي المسلمين . لان القانون الديني الاصيل يبقى ابدا النقل الذي يدركه الناس للحقائق العليا المدركة . ونستطيع ان نقول ان هذه الحقائق هي الواقع نفسه ، وفي هذا المعنى يكون هذا القانون المعيار والقاضي في الاديان وفوق ذلك انه بصفة كونه فيلسوفا ونبيا وقد واهب الفاعلية التامة في اقواله واعماله لم يكن الا انسانا هيأته طبيعته ليكون رئيسا وقائدا للمدينة الفاضلة . ونحن سنذكر الاسطر الاتية ذات المعنى الحاسم الجلي من «المدينة الفاضلة» .

« فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى — الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة .فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذا اول شرائط الرئيس . ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التي بها تبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الجزئيات » (١٣) .

ان هذا النص المهم ليستحق جملة تفسيرات .

الملاحظة الاولى :

ربما كان غير صحيح كما يتضح ان يزعم الباحث ان الفيلسوف الفارابي تفوق على كل نبي ، انه تفوق على الانبياء الصغار Des Prophetes Mineur ، الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل الى مرحلة الذهن المحصل . ان قابلية التخيل لديهم في الحقيقة بقيت ذات قدرة ومتوازنة لتعتمد عليها دفقة من الاشراق ، انهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص . ولكن هذا ليس الا ثروة ثانوية ، ذلك ان في نظام الكائن وحده تكون القدرة التخيلية اقل من العقل (١٤) .

ولو استطعنا ان نقول ان الانبياء الكبار يكونون في الدرجة العليا من البشرية لما كان ذلك لانهم ذوو معارف تتصل بالمستقبل وبالموجودات الخاصة . ولكن هذه المعرفة التي حازوا عليها وهي خاصة بهم هي فوق المحصل والمدرك من المعارف ، وهي من المسائل الضرورية علما انها شركة بينهم وبين الفلاسفة .

الملاحظة الثانية :

لم يكن الانبياء وحدهم اهل الوحي المرسلين كما تصفهم بذلك الاسطر التي سبقت مما نقل عن المدينة الفاضلة . ان رئيس المدينة هو من اولئك .

وقد اكد جميع الفلاسفة على دور الرئيس الذي اتصف به النبي « ولا ندري ان كانوا قد منحوا هذه الصفة الى الفيلسوف الفارابي ؟ النبي ! او الامام (الامام عند الشيعة) العالم بالمعاني الباطنة » . ولنقل بالاثنين في وقت واحد . ان تاثير « التاويل » (التاويل المعروف عند الشيعة) يبدو بعيدا عن الشك .

الملاحظة الثالثة : —

في الاسطر المشار اليها بدا جليا مصدر الكمالات الثلاثة « التي بها عرف ابن سينا الطبيعة الانسانية للنبي : كمال العقل ، كمال المقدرة على التصور ، كمال القدرة والفاعلية . ان هذه المادة الاخيرة تشمل الموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس وانجاز الاعمال الخاصة . ويؤكد ابن سينا ان هذه الاعمال تنتج من سيطرة الفكر النقي على المادة ، وهذه هي الاعمال التي ندعوها معجزات نبوية . ونضيف هنا ان الفارابي في نصه المشار اليه قد عرض شيئا صار تمهيدا لدى ابن رشد لنظريته عن الاصناف الثلاثة للفكر وهي الافكار التي ظلت عند ابن ميمون وطوال القرون الوسطى عند اللاتين .

وهكذا لم تكن النبوة والوحي عند الفارابي شيئين مختلفين في اصلهما من حيث المحصول العقلي للفيلسوف كما ذهب الى ذلك ابو سليمان والتوحيدي . وليست النبوة والوحي شيئا متفوقا عليه ، وليس من شانهما

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ان يقودا المحصل العقلي ويهدياه كما ذهب الكندي ولكنهما يكملان هذا المحصول بما يقوم به التصور في هذا الموضوع ، الذي ينقل رموزا وكنايات الضوء الذي اشرق به العقل . ولا يعني لدى الكندي والتوحيدي المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية .ولنكرر فنقول : أن بمباشرة خاصة نمارسها بداية من المعرفة الحساسة ومن قوة التصور التي تضم افكارا تتصل بالمعاني ، يصبح العقل المنفعل مهيأ ليقوم باتصاله بالعقل الفعال الموحد فيتبدل الى عقل محصل . انه اذن ينسكب من العالم العلوي (En Haut) المد الاشراقي صادرا بالضرورة عن الواحد الاحد فيفيض على العقل الانساني للفيلسوف كما للنبي ، ويشكل زاخر على القوة التصورية المتقاة للنبي .

ومن ثم ان وجود الوحي النبوي في نظر الفارابي لا يشكك في البحث الفلسفي وبالحقائق التي يتوصل اليها الفيلسوف . بل بالاحرى ان البحث الفلسفي يكون مبررا ودليلا مضادا يستدل به على مكانة ورؤية الفيلسوف للعالم (١٥) . وهو سيحيي المعرفة بالمستقبل وبما له من المواد التي يكتسب بها النبي بركته ، ولن ينسى بسبب ذلك المعية الطبيعية العقلية وتفوقها على المقدرة على التصور .

واخيرا . لا يخلو من فائدة ان نوازن بين الحل الفارابي وبين نظيره بعد قرن من الزمان المتضمن في جواب ابن سينا . لننقل باختصار ان ابن سينا مدين كثيرا لفلسفة الفارابي . ان نظرية ابن سينا في النبوة والمكانة التي اقر بها لها تصدر عن ايضاح شعري وكوني . قائم على الظهور المقصود الصادر عن الكائن الاول ، والتصميم الوجودي الذي يتأتى منه . ان الفارابي وابن سينا يعترفان بتأكيد وتصميم تفوق الطبيعة للنبي على الفيلسوف . وبالنسبة للفارابي ليس الامر متعلقا بمصدر وحيد (العقل الفعال) ، بل يكون ذلك من مصدرين : (العقل الفعال والنفس السماوية) . ان العقل الفعال « الواهب للاشكال » يفيض بالحقائق التي تخص العالم المدرك في « المرآة » ، ولنقل « اشارات » العقل للفيلسوف كما للنبي ، ولكن القدرة المتخيلة وحدها للنبي بسبب كمال طبيعته ، تتسلم الاشراق للنفوس السماوية . ويحظى النبي بطريقين للاتصال بالعالم العلوي (En Haut)، وبسبب من هذا لا يمكن ان تدعى صفة النبوة .

ونحن نعرف العلوم الثلاثة لابن سينا وهي : العقل المنفصل ، والنفوس والاجسام السماوية . ان الدور المعترف به للنفوس السماوية والذي اقر به الكندي سيكون مرفوضا بشدة وحماسة عند ابن رشد. وكذلك لا نجده عند الفارابي ، وان وجود هذه النفوس تؤلف المادة اختلف عندها الفلاسفة . ويمكننا ان نتساءل اذا كان هذا المصدر الثاني (وهو النفوس) للاشراق لم يلتزمه ابن سينا بقدر ما يدفعه اليه الدين الاسلامي ليؤيد تفوق النبي على الفيلسوف ، ليجانس بذلك تأكيدات اسلافه .

اديان مؤلفة وعلوم دينية

ولنرجع الى حلول الفارابي . ان الانبياء الكبار اصحاب الشرائع اولئك الذين لهم عقل منفعل موحد كالعقل الذي يتصف به الفيلسوف ، وفي هذا العقل الفعال الموحد في عالم المدركات يكون الانبياء مؤسسي الاديان السماوية . هذا ما يشير اليه كتاب الملة ، ويقوم المؤمنون بالتعريف بهذه الاديان ، من حيث العبادات التي تفرض فيها والاقوال التي توضحها . وكذلك بنقل الحقائق المدركة التي يدركها الناس ، وبحسب الصيغ المعتادة في التفكير .

ومن غير شك ان النقل سيختلف ، وهو يختلف بحسب الناس او الجماعات الذين يتوجه اليهم . من اين يكون اختلاف الملة ؟

ان تفوق الدين الاسلامي باعتباره دينا يؤلف التعليم القرآني في آياته ذات الصور يتوجه الى الطبيعة الانسانية باعتبار حقيقتها الموجودة ، ومن ثم الى العالمين اجمعين . وهذا التعليم ليس له الا ان يظهر في ضوء الحقيقة الناصع وفي معناه العميق . وهذا التأويل نجد له امثله في التفسير القرآني عند ابن سينا، الذي وصل الينا (١٦) . وهو بالتحديد تطبيق التقاليد الوثيقة لفلسفة المعنى الباطن عند الشيعة الذي اودع لدى الامام .

وبعبارة اخرى ، وفي المرة التي اختفى فيها النبي المشرع عن الدنيا ، وفي المرة التي نشأت فيها الاديان وتألفت ، يبقى الفيلسوف الجدير بهذا الاسم الوحيد الذي يقدر على ان ينفذ في الحقائق العلوية التي تحملها هذه الاديان والتي تترجم الصيغ ذات الصور اللغوية. ان الناس جميعا يأخذون هذه الصيغ حرفيا،ويعاملونها لا على ضوء المحصلات المدركة التي لا يقدرون عليها بحسب الطريقة الجدلية (Dialectique) . ولقد ظهر ضربان من الفلسفة : الاول ويقوم على الرأي المظنون ، والثاني ، وهو الاصيل الوحيد القائم على الدليل البرهاني . ان الاول يمكن أن يسبق الثاني في الزمان ، وان الثاني لم يكن اقل سبقا بسبب طبيعته. وفي كتاب الحروف فصل قصير يحاول فيه الفارابي ان يضع العلاقات في مسألة السبق من الناحية الزمنية والتي تتصل بالجوهر بين الدين (الملة) والفلسفة .

وبالتحديد ان الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر. وهناك فصل آخر في الكتاب نفسه عالج فيه موضحا

الصله بين الدين (الملة) والفلسفه (١٨) . ان اصحاب الفكر الكبار في اليونان القديمة (الكلاسيكية) كانوا العارفين بالمعرفة الحقيقية . ثم لم يلبث بحثهم ان اصيب بانتكاسة ولكنه عرف انبعاثا لا شك فيه في العالم العربي الايراني الاسلامي (Arabo - et irano - Musulman) في عصر الفارابي . وسنقول متفقين مع الاستاذ ريشارد والزر في تمييزه الصائب ان الحقيقة الفلسفية شاملة كلية ، لدى ، الفارابي ، في حين ان الرموز التي تستعملها الشرائع الدينية تختلف من قطر الى آخر (١٩).

ومنذ ذلك الوقت لم يكن الفارابي ليمنح الاديان الموحاة الا حيزا ثانويا . حقا انها تقرب غير الفلاسفة من الناس من الحقيقة من خلال الرموز (٢٠) ، ولكن قيمتها الجوهرية (Intrinseque!) تقاس بالاشراق المضاعف للعقل وللقدرة التخيلية لمؤسسيها . ان كل نبي فيلسوف وحكيم وليس كل فيلسوف نبيا كما ذهب ابن رشد بعد عدة قرون (٢١) ان المعنى الباطن الذي يفضي به الانبياء المشرعون الى «العارفين» (Initiés) منسجم كل الانسجام ومتفقا تماما مع المعرفة التاملية للفيلسوف بشكل مطلق شامل . ان المعنى الظاهر الذي هو خاص بالناس العاديين ضروري للنظام الجيد للمدنية . وهكذا حسب كتاب « الملة » يتجه الدين الى تاكيد سعادة الانسان ، والفيلسوف الذي يدرك منه الطاقة العميقة ، لا يتردد من الخضوع الى الاوامر المرسومة . غير ان المعنى الظاهر معدوم حقيقة مطلقة ، وان الحكمة الاصيلة تبتعد عنه ، وهو يدع الناس ملتصقين ضمن اطار الراي . ان رئيس المدينة الفاضلة الكاملة نبي وامام وينبغي ان يكون فيلسوفا .

انه لما يعين باشارة للنسبية هو المحصل من العلوم الدينية الحقيقية . ويشير الفارابي الى ذلك في « احصاء العلوم » ان مكانا سيكون معدا لعلم الفقه وهو قانون وشريعة في الوقت نفسه ، وكذلك يكون مكانا لعلم الكلام او الدفاع عن المفروضات في الكتابات المقدسة والتقليدية . ولهذا يعرض « كتاب الحروف » هذه العلوم ذات فائدة ، وان هدفها الضروري بالنسبة للفقه ان يطبق المباديء التي يمليها القانون الديني على حالات جديدة . واما بالنسبة لعلم الكلام فهو يراجع ويبرر ويغلب تلك المباديء المشار اليها . وان ايا من ضروب التعليم ينقسم الى معرفة نظرية واخرى عملية . ان النظرية تعني دراسة معتقدات الايمان ، اما للدفاع عن ذلك التعليم ازاء المتشككين والجاحدين (الكلام والابواب التي تخص العقلانيات التي تعتمد على العقل) واما لاستخلاص النتائج التي تشتمل عليها (اصول الفقه) .

ان العلوم العملية تهدف الى ترقية الاعمال المستقيمه ، التي تعنى اعمال العبادات بالنسبه الى الله ، او العلاقات بين الناس : وهذه فروع من الشريعة Jurisprudence وفصول من علم الكلام الذي يخص على سبيل المثال الاحكام والاسماء او القواعد للعمل الاخلاقي . يقول الفارابي في « احصاء العلوم » : ان الفقيه يتسلم دون جدال المفروضات التي يقتضيها الايمان ، والاعمال التي قررها المشرع ، فيما يتعلق بالاحوال التي يستخلص منها النتائج . ان المتكلم يغلب المباديء التي تستخدم في الفقه اساسا ، دون ان يستخلص منها نتائج جديد (٢٢) .

وسنرى حسب اي من المرئيات الجمعية تجد العلوم الدينية مكانها في علم الـ (Epistomologie) لدى الفارابي . ان اصلها واساسها الصحيح هو عمل القيمة الرمزية التي يتصف بها القانون الديني ، ومن ناحية اخرى ان اساسها درجة الاتقان في معرفة المفرد التي تشهد بها اعمال العبادات والمباديء الاخلاقية التي يامر النبي المشرع ، وبالتالي درجة الاشراق التي يتسلمها من العالم العلوي في قدرته التخيلية .

ان سياق نص « احصاء العلوم » يدرس الطرائق لدى علماء الكلام وان هذه الطرائق تنقسم مجموعتين رئيسيتين (٢٣) : تلك التي تؤكد ببساطة تفوق الفرضيات التي يقتضيها الايمان والتعاليم الدينية في جميع انواع المعرفة المحصلة في العقل الانساني ، تلك تحاول ان تسند المعتقدات والتطبيقات عن الفرضيات المحسوسات ، والاراء المشهورات والنتائج المعقولة . ويمكننا ان نتوقع ان تعاطف الفارابي يتجه نحو المجموعة الثانية . وفي الحقيقة ، لم يكن ذلك منه من غير ان ينفذ بقوة الطرائق الجدلية والتقريظية ، وحتى المجادلات الطفيفة لطائفة من علماء الدين . وهو ينقدهم لانهم احيانا يذهبون الى حجج للسلطة او انهم يتهاوون على حجج يردون بها على خصومهم ضعيفة ومغلوطة Ad Hominem واحيانا يستعملون طرائق ملعونة وحتى انهم قد يعدون مجادليهم اعداء او جهلاء وتصبح عندئذ الاكاذيب والتصوف والخداع ، كل ذلك مشروعا (٢٤) واذا اخذنا هذا النقد بحرفيته ، لم نكن بعيدين من الحكم على ان ابن رشد يستند الى المتكلمين فيصفهم باتهم ذوو عقليات مريضة كما ذهب في « فصل المقال » لانهم بطرائقهم ومجادلاتهم جعلوا القانون الديني اوصالا متفرقة فتقسم الناس شيعا (٢٥) .

غير ان الفارابي لم يعرب عن نفسه بتلك الشدة . ان الوسط الاجتماعي الثقافي في عصره المشبع بالاراء الشيعية ، ومن ثم الميال الى التاويل لم يجعله يسلك مسلك الشدة . ولكننا لم نعتقد اننا مخطئون حين نقدم انه كان مثل خلفه بعدة قرون وهو ابن رشد لنتفق

بالتفسير لعدة نصوص صعبة حول القانون الديني ولا بالمتكلمين بل بالناس اصحاب العلم العميق ، وهؤلاء وحدهم الفلاسفة (٢٦) . ولم يكن ذلك وحده بنوع من انسجام بين الفلسفة والدين ، ولكنه الحكيم الذي اصبح عقله المحصل الضوء نفسه للعقل الفعال ، وهو بذلك يعود الى الحكم والتفسير ولوضع المادة الايجابية للملل في خدمة سعادة الناس وخير المدينة .

سنقول لنخلص الى نتيجة : ان الانسجام بين الدين والفلسفة يمكن ان يكون ملتمسا في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، في سطرين مختلفين : اما الحفاظ على التفرق المطلق للوحي النبوي ، وهذا كما يبدو ما اوحى به الكندي ، واما بتفضيل الشمولة للمدرك النقي الذكي بالنسبة الى اختلاف الملل .

ان هذه النظرة الثانية هي نظرة الفارابي . وبالنسبة له ان القانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقى للفيلسوف .

ووحيدون هم الذين ينسبون بصفة خاصة الى الرسالة النبوية تفاصيل الاوامر والتعليمات الدينية يعنى الان تطبيق المباديء العامة التي يرجع اليها وطائفة من التطبيقات الخاصة بالعمل البشري ، انه الفيلسوف الحكيم ولتكرر ذلك فنقول لنحظى بالاساس القويم .

ان هذا الحل الذي انفتح بصورة ايجابية على كل تقدم آت للعقل البشري لم يخل من غير شك من عظمة . وهذا الحل يعرف قبول الخير للدوائر الانسانية (المجالس) للعصر ، وقد رايناه وبدا لنا ان ابا سليمان والتوحيدي اقرب الى الكندي منهما الى الفارابي .

وهل ان راي الفارابي سيكون له شيء من الغلبة والظهور بعد ذلك ؟ للاجابة بصدق واحكام عن السؤال يلزمنا دراسة التناقضات القوية في الوسط السني التي يعرض لها الاتفاق النسبي الذي يباشره بعض اوساط الشيعة ، انه لعلم الابيستومولوجي (Epistomologuie) وعلم الكونيات (Cosmolagie) للمعلم الثاني في معرض الاخذ والرد .

الملاحظات

(١) ليدن (نشرة بريل) ١٨٩٠ م و ١٨٩٥ م .
(٢) كتب الفارابي الدينية (كتاب الملة) ونصوص اخرى ، بيروت ١٩٦٧ ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٦٩ م .
(٣) مدريد ، ١٩٥٣ م
(٤) نشرة فلوگل ، ليبزج ١٨٤٥ ، ص ١١١ .
(٥) انظر التعريفات للجرجاني .
(٦) رسائل الكندي (نشرة ابو ريدة) القاهرة ١٣٦٩ هـ ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .
(٧) الامتاع والمؤانسة (النشرة الثانية) القاهرة ١٩٥٣ وبيروت (النشرة الثانية) ١٩٦٦ ١٨/٢ ، ١٨/١—٨ .
(٨) المصدر نفسه ٢١/٢ ، ١٤/١—١٦ ولزيادة الفائدة راجع :

Mare Bergo Essai Sur la personalité morale at intelleduelle d,Abu Hayyan al Tauhidi
رسالة دكتوراه 838 — 821 .T.H., Lille. 1974.

(٩) انظر Richard Walzer الفارابي في دائرة المعارف الاسلامية (النشرة الثانية) .
(١٠) رسالة في معاني العقل (نشرة ديتريسي) بريل ، ليدن ١٨٩٠ م ص ٣١ — ٤٨ .
(١١) ابراهيم مدكور في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٦١ .
(١٢) Richard Walzer, Greek into Arabic, Oxford, ed. Bruna Cassirer pp. 211 — 12.
(١٣) المدينة الفاضلة (نشرة ديترسي) ١٨٩٥ ليدن .
(١٤) Richard Walzer, Greek into Arabic, P. 212.
(١٥) هنا نجد الاتفاق بين النبي والحكيم عند ابن الطفيل في « حي بن يقظان » .
(١٦) تفسير سورة ١١٣ (انظر جامع البدائع نشرة القاهرة ص ٢٤) .
(١٧) محسن مهدي (بيروت ١٩٦٩، ص ١٣١—١٣٤) .
(١٨) المصدر نفسه ص ١٥٣ — ١٥٧ .
(١٩) دائرة المعارف الاسلامية ص ٧٩٧ .
(٢٠) المصدر نفسه .
(٢١) تهافت التهافت (نشرة Bouyes) بيروت ١٩٣٠ ص ٥٨٣ .
(٢٢) كتاب احصاء العلوم (نشرة بالنثيا) مدريد ١٩٣٣ ص ٥٦ — ٥٧ .
(٢٣) المصدر نفسه ص ١٥٦ — ١٥٩ .
(٢٤) Louis Gardet M.M. Anawait, Introduction á la théologie Musulmane Paris, Vrim 1970, P. 105.
(٢٥) Ed. Arabe et bad. trane. de L. Gaulier, Alger, 1952, P. 29.
(٢٦) ابن رشد ، فصل المقال ص ١٠ ١٢ وتفسيره للقرآن .